

الاستشكالات

التي أوردها سامر إسلامبولي على أحاديث الصحيحين

في كتابه

«قراءة نقدية لخمسين حديثا من البخاري ومسلم»

عرض وتحليل ونقد

إدريس العبد

دار المعاني للنشر والتوزيع


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الاستشكالات

التي أوردها سامر إسلامبولي على أحاديث الصحيحين

في كتابه

«قراءة نقدية لخمسين حديثاً من البخاري ومسلم»

عرض وتحليل ونقد

إدريس العبد

- الاستشكالات التي أوردها سامر إسلامبولي على أحاديث «الصحيحين» في كتابه «قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم» عرض وتحليل ونقد
- إدريس العبد
- الطبعة الأولى 2023م
- دار المعاني للنشر والتوزيع

دولة الكويت / محافظة العاصمة

تويتر انستجرام : @Daralmaane

www.almaane.com



شكر وتقدير

شُكري وامتناني وتقديري لكلِّ مَن له فضلٌ عليَّ وهُم كُثُر، ولكُلِّ من دعا لي أو ابتهج بمسرَّتي، اللهمَّ اشكُر لهم وأنت الشكور الحليم.

إهداء

إلى شمعة بيتنا

وزهرة ربيعنا

وملح خبزتنا

حوَّائي، أحبِّ النّاس إليَّ

زوجتي، رفيقة دربي حلوِه ومُرِّه

أُم يمامة

بعض جُهدِكِ وجَهَدِكِ

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾

صدق الله العظيم

[سورة الأنعام: الآية 83]

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدِّمة

الحمد لله العليم الحكيم، والصلاة والسلام على نبيِّه الأمين، وآله وصحابته أجمعين، وأزواجه وذُريَّته الطيِّبين الطاهرين، وتابعيهم بإحسانٍ إلى يوم الدين، وبعدُ:

فإنَّ السنَّة النبويَّة هي الأصل الثاني من أُصول الإسلام، شقيقةُ القرآن الكريم ومبيِّنة أحكامه ومفصِّلةُ مُجمِلِه ومُقيِّدة مُطلَقِهِ ومخصِّصة عمومِه، ومكانةُ صحيحي الإمامَينِ البخاري ومسلم- أصحِّ كتُبها- منها مكانةٌ عظمى، فهما إنسانُ عينِها، وقطب رحاها، ومُجتَمَعُ حُجَّتها، ومحلُّ أشُدِّها وقوَّتها، وموضعُ تلقّي الأُمَّة بالقَبول[1]، ما عدا مواضعَ معدودة انتقدها بعضُ أئمَّة الحديث، وكان الراجح فيها إلى جانب الشيخين أو كان احتجاجهما أو أستشهادهما منها بما لم تنله العلَّة. وهما من جهةٍ أُخرى: غَرَضُ سهام المناوئين والمنكرين لها من المعاصرين، من الحداثيين والعلمانيين والقرآنيين والعقلانيين، الذين سعوا إلى انتقاد أحاديث في الصحيحين وإثارة الاستشكالات عليها، بما زَعَموه من مخالفتها للقرآن الكريم أو للحِسِّ او للعلم التجريبيّ، وهدفهم الأوَّل في نقضِ حُجّيَّتها وخفضِ مكانتِها وتهوينِ قدْرِها، والصحيحان في المكانِ الأسمى والذِّروة العُليا من النقلِ الإخباري وثاقةً، وفي النقد الإنساني منهجًا، بحيث لم تعرفِ الإنسانيَّة جهدًا بشريًّا بنقائها وتمحيصها ودقيق فقه تبويبهما وبراعة تقاسيمِهما، فمن البَدَهيِّ أنَّ من يريد تسوُّرَ محراب السنَّة ليُزيحَها عن أن تكونَ حُجَّةً في الدين، أن يَلِجَ من باب نقدِ الصحيحين، بإيراد الاستشكالات على بعض أحاديثهما، ممَّا يستجرُّه عمَّن سَبَقَه أو يبتكره مِن مخياله، ويأبى الله والمؤمنون للسُّنَّة إلّا رِفعةً ومجدًا، فهي حياةُ صاحبِها- خيرةِ الله مِن خَلْقِهِ-،

(1) ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن (ت643هـ)، مقدمة ابن الصلاح (معرفة أنواع علوم الحديث)، تحقيق: نور الدين عتر، (دمشق- بيروت: دار الفكر- دار الفكر المعاصر، ط1، 1406هـ)، ص 28.

وسِجِلُّ أقوالِه وأعمالِه، ولا شيءَ يَستحقُّ الخلود بعد كتاب الله ﷻ مِثل سُنَّة وسِيرَة خاتَم أنبيائه ورُسلِه وسيِّد ولَدِ آدم ﷺ، وقد تتابع أئمَّةُ المسلمين وعلماءُ الـمِـلَّة والدين والأساتذةُ والباحثون على الذبِّ عنها ونُصرَتِها، وكان جندُ الله هم المنصورون، وما يزالون على ذلك حتى يرِث الله الأرض ومَن عليها ﴿وَٱلۡعَٰقِبَةُ لِلۡمُتَّقِينَ﴾ [الأعراف: 128].

وممن طعَنَ في الصحيحين: سامر إسلامبولي، عمِدَ إلى نحو خمسين حديثًا من أحاديث «الصحيحين» فتعرَّض لها بإيراد استشكالات عليها في كتابه «قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم» وضمَّنها كذلك كتابَه «تحرير العقل من النقل»، تعرَّض ببعضها لأحاديث تفرَّد بها البخاري وبعضها ما تفرَّد به مسلم، وأكثرها ما اتَّفق عليه الشيخان، قدِم إلى «الصحيحين» ليوهيَ بناءَ السُّنَّة، ويرجُمَ أبراجَ سمائها بظنونه وأوهامه، فما رأى من أُمنيَّته سوى سرابًا خدَّاعا، وقد عمِدَ إلى نحو خمسين حديثًا من أحاديث «الصحيحين» فتعرَّض لها بإيراد استشكالات، وقد تناولها هذا البحث بعد عَرضِها بالتحليل والنقد، واستظهَر أنَّ بعضها قديم لم يصنع فيه المُستَشْكِل شيئًا سوى إعادة تسويده، وبعضُها من بنات أفكاره وهي أوهَنُها، ومِن وراء ذلك كان العملُ على نقد تلك الاستشكالات وتقديم إجابات علميَّة رصينة عنها مِن أقوال أهلِ العلم، وممّا يستنبطُه الباحث ممَّا يردفها من الحُجَج، بما يُظهِرُ المكانةَ الحقَّة للسنَّة النبويَّة مصدرًا عظيمًا من مصادر التشريع الإسلامي متمثِّلةً في واسطة عِقدها: الصحيحين.

وغير خافٍ على الناظر في كلامه أنَّه يتذرَّعُ بذلك إلى الطعن في السنَّة النبويَّة جمعاء، سعيًا في تثبيتُ دعواهُ العريضة فيما أسماه بـ(تحرير العقل من النقل)!

وقد لقيَ الباحثُ عَنَتًا في التعاطي مع المكاره التي أجبره البحث على معاناتها، وأُلزِم قراءةَ طُعونٍ في حديث سيِّد المرسلين ﷺ، وبعد دراسة استشكالات

خمسين حديثًا لا يجد الباحث نفسَه قد ألِفَها، بل ما ازداد منها إلّا بُعدًا، ولا لها إلا مقتًا، غير إنَّ واجب العلم يقتضي التعاطي معها.

ويحسنُ ههنا التنبيه على أنَّ عامَّة من ردَّ حديثًا صحيحًا بغير حديثٍ صحيح ناسخ له او مفسِّر أو يكونُ مبيناً غلطَ راويهِ، فإنَّ الغلطَ لم يوجَد في ذلك إلاّ من الرادِّ وإن كان قد تأوَّلَ لردِّه ظاهرَ القرآن، ويكون غلطُهُ من أحدِ وجهين: إمّا لأنَّه اعتقد ظاهرَ الحديثِ ما ليسَ ظاهرَهُ ثمَّ ردَّهُ، ولا يكون ظاهرُ الحديث هو المعنى المردود، أو لأنَّ ظاهرَهُ الذي اعتقدَهُ الظاهرَ حقٌّ، والدليل الذي يعارضه ليست معارضته له حقًّا[1].

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت728هـ)، **جواب الاعتراضات المصريَّة على الفتيا الحمويَّة**، تحقيق: محمد عزير شمس، (مكَّة المكرَّمة: دار عالم الفوائد، ط1، 1435هـ)، ص58. بتصرُّف.

أهميَّة البحث وأسباب اختياره

1 - تنبع أهميَّة البحث من منزلة السنَّة في التشريع الإسلامي.

2 - مكانة «الصحيحين» في السنَّة وأنَّهما عِمادُها وأركانها.

3 - أولويَّة «الصحيحين» في شروط صحَّة الحديث، وكون الطعن فيهما يستلزم نقض ما سواهما من كتب السنَّة بطريق الأَولى.

4 - الرغبة في الدفاع عن السنَّة النبويَّة المُشرَّفة وكشف عُوار التيَّار القرآني (النكراني).

وأمَّا سبب اختيار البحث فقد انقَدَحت الفكرة في ذهني بعد رؤية اقتراح فكرة بحثيَّة مِن قِبَل د. نبيل بَلهي، أن تُدرَس أحاديث الصحيحين التي استشكلَها سامر إسلامبولي، فعقدتُ النيَّة متوكِّلًا على الله ثمَّ سجَّلتُ العنوان في الجامعة.

الدراسات السابقة

الدراسات التي تناولت موضوع نقد الاستشكالات الواردة على أحاديث الصحيحين كثيرة بحمد الله، خاصَّةً في أيَّامنا هذه، وهي متنوِّعةٌ كذلك، فمنها ما تناوَلَ الاستشكالات القديمة التي تُذكر في كتب مشكِل الحديث وغيرها من كتب الأقدَمين، ومنها ما تناوَل الدعاوى المعاصرة من دعاوى الحداثيين والعَلمانيين، والقرآنيين (النُّكرانيين)، وتبايَنَت كذلك في أحجامها من حيثُ الاستيعاب والاستيفاء لتلك الاستشكالات وفي مسألة نقل إجابات العلماء أو استنباط إجابات جديدة على ما أورد من استشكالات، بين رسائل جامعيَّة بلغت آلاف الصفحات، وأبحاث وأوراق علميَّة لم تعدُ الآحاد والعشرات، ولم يجدِ الباحثُ- فيما وصلت إليه يده من المراجع- دراسةً استوفت مادَّة هذه

الرسالة في موضوعها وحدود بحثها، غير إنَّه وَجَدَ شذراتٍ متناثرةً وتفاريق يسيرة منها في بعض الرسائل العلميَّة التي أفاد منها، تعرَّضت لِما أثارَهُ سامر إسلامبولي من الاستشكالات على أحاديث الصحيحين، وهي محلُّ العرض في هذا الموضع[1]:

1 - نبيل بن أحمد بلهي، طعون المعاصرين في أحاديث الصحيحين بدعوى مخالفتها للقرآن الكريم دراسة نقديَّة، وهي رسالة علميَّة تقدَّم بها الباحث استكمالًا لمتطلّبات نيل درجة الماجستير من جامعة الأمير عبد القادر في الجزائر، منشورة في (الكويت: دار فارس، 1443هـ)، وظاهرٌ من عنوانها انحصار حدودها في ما أُثير من الاستشكالات بدعوى مخالفة القرآن الكريم، فلم يتعرَّض الباحث لدعاوى مخالفة الأحاديث ولا العقل ولا الحسَّ، ولا دعاوى ذرائع وضع الحديث كالسياسة أو التحامل العنصري ونحوها، وكان ممَّا تناولته تلك الدراسة من استشكالات سامر إسلامبولي مع الإشارة إليه: حديث رؤية الله ﷻ[2]، وحديث صفة إثبات القَدَم[3]، وحديث فِكاك المسلم من النار بالكافِر[4]، وحديث «أُمِرتُ أن أُقاتِلَ الناس...»[5]، وحديث غزوة بني المصطلق[6]، وستأتي الإشارة إليها في مواضعها من الرسالة إن شاء الله، وقد تعرَّض لبعض الأحاديث التي أثار إسلامبولي الاستشكالات عليها دون ذكر له، بل بتناولها من جهة كاتبٍ آخر، وكما هو ظاهر فإنَّ التعرُّض لمادَّة استشكالات سامر إسلامبولي تصريحًا أو تضمينًا كان لِمامًا نسبيًّا؛ بسبب طبيعة

(1) ومن ذلك أيضًا: ما وردَ في موقع موسوعة بيان الإسلام، وموقع إسلام ويب على الشبكة، وقد استفاد الباحث منهما كثيرًا.
(2) بلهي، نبيل بن أحمد، طعون المعاصرين في أحاديث الصحيحين بدعوى مخالفتها للقرآن الكريم، (الكويت: دار فارس، ط1، 1443هـ)، ص87.
(3) بلهي، المرجع السابق، ص118.
(4) بلهي، المرجع نفسه، ص311.
(5) بلهي، المرجع نفسه، ص437.
(6) بلهي، المرجع نفسه، ص467.

حدود البحث المقيَّدة بما ادُّعيَ فيه التعارُض مع القرآن الكريم، مما يقتضي العمل على استحداث دراسة تستوفي الكلام في تلك الاستشكالات واستقصائها عرضًا وتحليلًا ونقدًا.

2 - عيسى بن عبد المحسن النُّعْمي، دفع دعوى المـُعارِض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة بمسائل الاعتقاد دراسة لما في «الصحيحين»، وهي رسالة علميَّة نال بها المؤلِّف درجة الماجستير من جامعة أُمِّ القرى بالمملكة العربيَّة السعوديَّة، منشورة في (الرياض، مكتبة دار المنهاج، 1435هـ)، تعرَّض الباحث فيها لاستشكالات سامر إسلامبولي في مواضع يسيرة، منها ما صرَّح فيها بالردَّ على سامر إسلامبولي: في مسألة لوم موسى عليه السلام أبانا آدم عليه السلام[1]، ومسألة سجود الشمس تحت العرش[2]، ومنها ما كان المقصود الردّ على المنكرين عامَّةً، مثل: مسألة الإخبار بالغيب في الحديث النبوي[3]، ومسألة سِحْر النبي صلى الله عليه وسلم[4]، ومسألة تخفيف الصلوات في حديث المعراج[5]. وظاهر هنا كما في الدراسة الماضية نقص استيفاء تلك الاستشكالات واستقصائها عرضًا وتحليلًا ونقدًا، وبعضُ ذلك عائد إلى موضوع البحث وحدوده، وهو: أحاديث العقيدة، وقد كان فيما استشكله إسلامبولي أحاديثُ أحكام وآداب.

3 - محمد فريد زَريوح، المعارضات الفكريَّة المعاصرة لأحاديث «الصحيحين»، وهي رسالة علميَّة تقدَّم بها الباحث إلى جامعة ابن طُفَيل بالمملكة المغربية لنيل درجة الدكتوراة، منشورة في (لندن: مركز تكوين، 1441هـ)، ومزيَّة دراسته أنَّه عرَّف بسامر إسلامبولي وبيَّن انتماءه إلى التيَّار القرآني المنكر للسنَّة النبويَّة جملة

(1) النعمي، عيسى بن محسن، دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة بمسائل الاعتقاد، دراسة لما في الصحيحين، (الرياض: مكتبة دار المنهاج، ط1، 1435هـ)، ص614-636.
(2) النعمي، المرجع السابق، ص800-812.
(3) النعمي، المرجع نفسه، ص672-685.
(4) النعمي، دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة بمسائل الاعتقاد، دراسة لما في الصحيحين، ص259.
(5) النعمي، المرجع السابق، ص385-387.

أو أكثريَّةً، تناولَ منهجَ سامر إسلامبولي في التعاطي مع السنَّة النبويَّة عمومًا[1]، وقد تعرَّض لبعض الاستشكالات التي أثارَها إسلامبولي، منها: مسألة الإخبار بالغيب في الحديث النبوي[2]، وحديث المجبوب[3]، وحديث قطع المرأة الصلاة[4]، وحديث «لولا حوَّاء...»[5].

ويقال هنا في قضيَّة استقصاء استشكالات سامر إسلامبولي ما قيل في ما سبق من دراستي بلهي والنعمي، ولم تستوفَ استشكالات إسلامبولي في هذه الدراسة نظرًا لسَعتِها وكثرة الكتب المنتقدة فيها والتيَّارات المناوئة للسنَّة التي انتظمت الدراسة نقدَ استشكالاتها المثارة على أحاديث الصحيحين.

وقد تناولَتْ تلك الدراساتُ الثلاثُ طرَفًا من الأحاديث التي استشكلها سامر إسلامبولي، دون إشارةٍ إليه، ورُبَّما من جهة استشكال غير التي عَرَضَ لها هو، أمَّا هذه الدراسة التي يقدِّمها الباحث ههنا، فقد عمِدت إلى استعراض الخمسين حديثًا التي انتقدها سامر إسلامبولي جميعًا، وتحليل مراده ونقد ما أورَدَهُ عليها في بحث جامع، والله وليُّ التوفيق.

---

(1) زريوح، محمد فريد، المعارضات الفكريَّة المعاصرة لأحاديث «الصحيحين» (3ج)، (الرياض: مركز تكوين، ط1، 1441هـ)، جـ1، ص276-279.
(2) زريوح، المرجع السابق جـ2، ص925-927 وما بعدها إلى نهاية الفصل ص1198.
(3) زريوح، المرجع نفسه، جـ3، ص1322.
(4) زريوح، المرجع نفسه جـ3، ص1673.
(5) زريوح، المرجع نفسه جـ3، ص1645.

مشكلة البحث

يثير سامر إسلامبولي في كتابه «قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم» الاستشكالات على خمسين حديثًا ممَّا رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما، ويتذرَّعُ بذلك إلى الطعن في أصحِّ كتب السنَّة النبويَّة، فإذا ما تمَّ له ذلك، صحَّ له أن يدَّعي نقضَ السنَّة النبويَّة أجمع، وتهيَّأ له- فيما يُخيَّل إليه- تثبيتُ دعواهُ العريضة فيما أسماه بـ(تحرير العقل من النقل)! وتسعى هذه الدراسة إلى عرض تلك المطاعن والاستشكالات وتحليلِها وتفكيكِ بِنْيَتِها؛ بُغية الوصول إلى لُبِّ مقصِد المستشكِل، وبيان ما كان مسبوقًا إليه منها مما كان عليه تبِعة إيراده، ومن وراء ذلك العمل على نقد تلك الاستشكالات وتقديم إجابات علميَّة رصينة عن الاستشكالات من أقوال أهل العلم وما يستنبطه الباحث ممَّا يردِفها من الحُجَج، بما يُظهِرُ المكانةَ الحقَّة للسنَّة النبويَّة مصدرًا عظيمًا من مصادر التشريع الإسلامي.

وقد جاء البحث ليُجيب عن التساؤلات الآتية:

1- هل كانت الاستشكالات التي أوردها سامر إسلامبولي على «الصحيحين» علميَّةً ملتزمةً بمعايير النقد، من حيث أدواتُ النقد وإجراءاتُه؟

2 - هل كان سامر إسلامبولي متَّسِقًا في منهجه غيرَ مشتَّتٍ، وكان نقده موضوعيًّا غير ذاتيٍّ متحيِّزٍ إلى فكرةٍ مسبقةٍ واعتقاد سابق؟

3- هل يتعالى «الصحيحان» على النقد لقضايا منهجيَّة في التصنيف الحديثيِّ، وتشديدٍ في شروط الحديث الصحيح، وموضوعيَّةٍ في البحث العلمي؟

4 - ما القيمة الحقيقيَّة لكتاب سامر إسلامبولي ومنزلته في الكتب التي تناولت موضوعه؟

أهداف البحث

1 - النظر في مدى علميَّة وموضوعيَّة الاستشكالات التي أوردها سامر إسلامبولي على «الصحيحين».

2 - النظر في مدى اتِّساق سامر إسلامبولي في منهجه وموضوعيَّته وموقفه من التحيُّز إلى فكرةٍ مسبقةٍ واعتقاد سابق.

3 - بحث النقد الموجَّه من قِبَل سامر إسلامبولي إلى «الصحيحين»، وبيان مدى سبقه أو تقليده لغيره من الفِرَق الإسلاميَّة أو المستشرقين أو المستغربين فيه،

4 - إظهار علوِّ منزلة «الصحيحين» النقديَّة، من جهة إحكام الصنعة الحديثية.

5 - التدليل على علوِّ مكانة الصحيحين من حيثُ الانتقاء والنقد، وانضباط المنهجيَّة العلميَّة والاتِّساق.

6 - الكشف عن القيمة العلميَّة لنقد سامر إسلامبولي، بعرض أُطروحاته على قواعد النقد ومناهج البحث المرعيَّة في البحث العلمي الرصين.

7 - الكشف عن مدى انضباط طرح التيار القرآني (النكراني) في منهجيَّة البحث العلمي.

حدود البحث ونطاقه

خضعت حدود البحث لنطاق الاستشكالات التي أثارها سامر إسلامبولي على خمسين حديثًا تناولها بالنقد في كتابه «قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم»، وهو الكتاب المفرد لاستشكال تلك الأحاديث، وقد أدرجها إسلامبولي في كتابه «تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم» وسيجري البحثُ في استشكالات إسلامبولي دون التعرُّض لـما أثاره غيره من الكُتَّاب من استشكالات على تلك الأحاديث محلِّ الدراسة.

منهج البحث

انتهج البحث **المنهجَ التحليليَّ** في تفكيك نصوص الاستشكالات التي سعى سامر إسلامبولي في إيرادها على «الصحيحين»، وبيانِ مقاصد المستشكِل، والتعاملِ مع تلك الاستشكالات بما تُمليه معطَياتُ البحث في مقدِّماتها ونتائجها، واستعان الباحثُ **بالمنهج التاريخيِّ** في تتبُّع جذور الاستشكالات ونقدِها.

الصعوبات التي واجهت الباحث

إنَّ من أبرز الصعوبات التي واجَهت الباحث هي: عدم وجود منهجيَّة واضحة المعالِم للمستشكِل سامر إسلامبولي في نقده لأحاديث «الصحيحين» التي تناولها في كتابه، ممّا يقتضي التعاطي مع انفعالاتٍ نفسيَّة وأحكام ذاتيّة للكاتِب، وليس نتائج موضوعيَّة لبحث متّسق المنهجيَّة، ومن الصعوبات الغريبة: كثرة واتِّساع مصادر البحث ومراجعه، في حين نرى جُلَّ الباحثين يشكون قلَّة المصادر وشحَّتها، لكنَّ الكثرة تقتضي مزيد معالجة وعناية باختيار الانسب لموضع الاستشكال، وكذلك الجواب الأقوى عن الإيراد المـُثار.

وهذا البحث يتغيَّا تقديمَ نقدٍ علميٍّ موضوعي للاستشكالات التي أوردَها سامر إسلامبولي على «الصحيحين»، وهو أمر لم يجده الباحثُ مجموعًا في بحث مستقلٍّ، وكذلك يقدِّم البحث الأجوبة والدفوعات عن أحاديث استشكلها سامر إسلامبولي لم يستشكلها أحد قبلَه، ويقدِّم حُججًا كانت متفرِّقة في أقوال أهل العلم نظمها الباحث في مواطن الحاجة إليها في الدفاع عن «الصحيحين»، وبعض ما يفتح الله به على الباحث من الدفوع بما يظنُّ أنَّه لم يُسبَق إليه، وهو ما يمثِّل الإضافة العلميَّة لهذا البحث في نظر الباحث.

إجراءات البحث

وفيما يتعلّق بإجراءات البحث فينقل الباحث كلام سامر إسلامبولي في إيراد الاستشكال على أحاديث «الصحيحين»، ثمَّ يعقِّبه بتحليل الاستشكال، وبعد ذلك ينقل الباحث كلام العلماء والباحثين المعاصرين- إن وُجِدَ- في نقد الاستشكال وتفكيكِه وتوجيه المعنى المراد من الحديث بما يزيل عنه اللغط المـُثار عليه، وإن لم يجد الباحث في الموضع المقصود برفع الاستشكال كلامًا لمن تقدَّمه فإنَّه يجتهد في بيان مواطن التجنِّي والمغالطة في ما أورده إسلامبولي على أحاديث «الصحيحين» بحسب الوُسع والطاقة، وذكر الدفوع المناسبة لها، ويثبت الآيات القرآنيَّة الكريمة برسم المصحف العثماني، ويخرِّجها- تأدُّبًا- في متن البحث وليس في حواشيه، ويخرِّج الأحاديث النبويَّة تخريجًا مختصرًا، فما كان في «الصحيحين» أو في أحدهما يُكتفى به لتلقّي الأمَّة له بالقبول، ويُترجِمُ للأعلام غير المشهورين الواردة أسماؤهم في متن البحث ترجمةً مقتضبة باختصار وتصرُّف يسير، إن كانت الترجمة في المصدر طويلة، وكذلك يعرِّف الباحثُ بالفِرَق والطوائِفِ، ويشرحُ الغريبَ، ممَّا ورد في صُلب البحث.

خطَّة البحث

اشتمل البحث على **مقدِّمة** ذَكَرَ الباحثُ فيها أهميَّة البحث وأسباب اختياره ومشكلته وأهدافه، والدراساتِ السابقةَ، وحدودَ البحث ونِطاقَه، ومنهجَه وإجراءاتِه، ثمَّ تمهيد وأربعة فصولٍ:

أمَّا التمهيد، فقد جرى فيه التعريف بعلم مشكل الحديث وأهميَّته والتعريف بالإمامين البخاري ومسلم وصحيحيهما، والتعريف بسامر إسلامبولي وكتابه، في ثلاثة مباحث:

المبحث الأوَّل: التعريف بعلم مشكِل الحديث، وبيان أهميَّته

المطلب الأول: التعريف بعلم مشكل الحديث

المطلب الثاني: أهميَّة علم مشكل الحديث

المبحث الثاني: التعريف بالإمام البخاري وكتابه «الصحيح»

المطلب الأوَّل: التعريف بالإمام البخاري

المطلب الثاني: التعريف بصحيح الإمام البخاري

المبحث الثالث: التعريف بالإمام مسلم وكتابه «الصحيح»

المطلب الأوَّل: التعريف بالإمام مسلم

المطلب الثاني: التعريف بـصحيح الإمام مسلم

المبحث الرابع: التعريف بسامر إسلامبولي وكتابه «قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم»

المطلب الأول: التعريف بسامر إسلامبولي

تمهيد: تعريفات مُمَهِّدة:

التعريف بعلم مشكِل الحديث، وبيان أهميَّته

التعريف بالإمامين البخاري ومسلم وصحيحيهما

التعريف بسامر إسلامبولي وكتابه

المبحث الأوَّل: التعريف بعلم مشكِل الحديث، وبيان أهميَّته

المطلب الأول: التعريف بعلم مشكل الحديث

لا بُدَّ قبل خوض غِمار البحث من التعريف بموضوعه، وموضوع هذا البحث هو علم مشكل الحديث، والنظر فيه يكون بتعريفه لغةً واصطلاحًا، ثم بيان وجه الفرق بينه وبين علم مختلف الحديث.

أوَّلًا: تعريف مشكل الحديث لغةً:

علم مشكل الحديث يعرَّف لغةً بتعريف مفرديه، واصطلاحًا بتعريف التركيب الإضافي، ففي اللغةً:

«الشِّينُ وَالْكَافُ وَاللَّامُ: مُعْظَمُ بَابِهِ الْمُمَاثَلَةُ. تَقُولُ: هَذَا شَكْلُ هَذَا، أَي: مِثْلُهُ. ومن ذَلِكَ يُقالُ: أَمرٌ مُشكِلٌ، كَمَا يُقَالُ أَمرٌ مُشتَبِهٌ، أَي: هَذَا شَابَهَ هَذَا، وَهَذَا دَخَلَ فِي شِكلِ هَذَا، ثُمَّ يُحْمَلُ عَلَى ذَلِكَ»[1]. ومن هذه الحيثية من (الإشكال) يؤخَذ غموضه وخفاءُ وجهِه والتباسُه[2].

ثانيًا: تعريف مشكل الحديث اصطلاحًا:

يعرف اصطلاحًا مركَّبًا إضافيًّا من إضافة الصفة إلى الموصوف، كما هي حال علم مختلف الحديث[3]،

---

(1) أحمد ابن فارس (ت395هـ)، مقاييس اللغة (6ج)، تحقيق: عبد السلام هارون، ، (بيروت: دار الفكر، 1399هـ)، جـ3، ص204، مادَّة (شكل).

(2) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط (2ج)، (القاهرة: دار الدعوة، د. ت)، جـ1، ص491، مادَّة (أشكل).

(3) الفوزان، عبد الله بن فوزان، مختلف الحديث عند الإمام أحمد جمعًا ودراسة (2ج)، مكتبة دار المنهاج، ط1، الرياض، 1428هـ، جـ1، ص58.

ثالثًا: العلاقة بين مشكل الحديث ومختلف الحديث:

من العلماء من سوَّى بين العلمين، ومنهم من فرَّق بينهما، فقيل إنَّ علم مشكل الحديث أعمُّ من علم مختلِف الحديث؛ فإنَّ علم مختلف الحديث قائم على وجود تعارض- في الظاهر- بين حديثين أو أكثر، أمَّا مشكل الحديث فإضافة إلى تعاطيه دراسة التعارُض الواقع بين الأحاديث، فإنَّه يدرس صورًا أُخرى من تعارُض ظاهر الأحاديث، مع القرآن الكريم، أو الإجماع أو القياس أو العقل أو الحِسّ، فإنَّ هذه الصور تدخل- عنده- في مسمَّى مشكل الحديث، ولا تدخل في مسمى مختلف الحديث[1]، فعرَّفوا علم مختلف الحديث بأنْ «يأتي حديثان متضادَّان في المعنى ظاهرًا فيوفَّق بينهما، أو يرجَّح أحدهما»[2].

ومنهم مَن عرَّف مشكل الحديث بتعريفٍ يُرادف علم مختلف الحديث كما ذهب إليه جماعة من العلماء والباحثين، ومنهم الدكتور شرف القضاة، فقد ذهب إلى أنَّهما علم واحد لا فرق بينهما، وعرَّف مختلف الحديث بأنَّه: «**الحديث الذي يخالف دليلاً شرعيًّا أو عقليًّا أو حسيًّا**»[3]، وهو الموافق لِما ورِد في تطبيقات المؤلِّفين الأوائل في على مختلف ومشكل الحديث، فقد أدخلوا أفراد النوعين تحت مسمَّى أحدهما في مصنَّفاتهم، وهو الصواب من القولين.

---

(1) الفوزان، مختلف الحديث عند الإمام أحمد جمعًا ودراسة، جـ1، ص-59 60.

(2) النووي، يحيى بن شرف (ت676هـ)، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، تحقيق: محمد عثمان الخشت، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1405هـ)، ص20.

(3) القضاة، شرف محمد، علم مختلف الحديث أصوله وقواعده، مجلة دراسات، (عمّان: الجامعة الأردنية، 2001م)، مجلد 28، عدد 2، ص7.

المطلب الثاني: أهميَّة علم مشكل الحديث

أهميَّة علم مشكل الحديث- أو مختلف الحديث- لا تخفى على المشتغلين بعلوم الحديث، فما زالت وظيفته منذ نشأته متعلِّقةً بتعظيم حديث رسول الله ﷺ ونفي شبهات المبطلين عنه، ودفع إيهام الاضطراب والتناقض عنه، وكذلك التفقُّه في معانيه العميقة ومغازيه الدقيقة، وقد شهد التراث الحديثي حركةً مبكِّرة في التأليف في مختلف الحديث، فألَّف الإمام الشافعي (ت204هـ) كتابه «اختلاف الحديث» في زمن متقدِّم قعَّد فيه القواعد الهامَّة الأساسيَّة لهذا العلم، وأدرج في كتابه عددًا كبيرًا من الأحاديث التي قد يُتوهَّم أنَّ بينَها تعارضًا ما، وأجاب عن هذا التوهُّم إجاباتٍ سديدةً موفَّقة، صارت نبراسًا لمن أراد التصدي للتأليف في هذا العلم من بعده.

ثم جاء بعده ابن قتيبة (ت276هـ) وكان رحمه الله في أساس تخصُّصه أديبًا، لكنَّه أراد الذبَّ عن الحديث النبوي والمساهمة في هذا العلم، فلذلك أخذ العلماء عليه مآخذ.

ثم جاء الطحَّاوي (ت321هـ) فألَّف «مشكل الحديث»، وكان أكثر ما فيه أحاديث الفقه، وهكذا تتابعت المؤلَّفاتُ في هذا العلم.

ثم إنَّه أُلِّفت مؤلفات مختلف الحديث في عصرنا هذا، وكان منها كتاب «مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين والفقهاء، دراسة حديثيَّة أصوليَّة فقهيَّة تحليلية»، وكتاب «مختلف عند الإمام أحمد جمعًا ودراسة» لعبد الله الفوزان، و»دراسة نقديَّة في علم مشكل الحديث» لإبراهيم العسعس، و «علم مختلف الحديث أصوله وقواعده» لشرف القضاة، و»مشكل الحديث، دراسة تأصيلية معاصرة» لمحمد البيانوني، وغيرها.

المبحث الثاني: التعريف بالإمام البخاري وكتابه «الصحيح»

المطلب الأوَّل: التعريف بالإمام البخاري

أوَّلًا: اسمه وكنيته ونسبته: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي- مولاهم- البخاري[1].

ثانيًا: مولده وبلده: ولد في الثاني عشر من شهر شوَّال عام (194هـ) في مدينة بُخارَى.

ثالثًا: شيوخه وتلاميذه: أخذ البخاري العلم والحديث عن خلقٍ كثير من الأئمَّة والعلماء والحُفَّاظ، عدَّهم هو ألفًا وثمانين نفسًا، منهم: الإمام أحمد بن حنبل (ت241هـ)، وعليُّ بن المديني (ت234هـ)، ويحيى بن معين (ت233هـ)، وغيرهم.

وأمَّا تلاميذه فقد سمع منه خلقٌ لا يُحصَون كثرةً، وقد سمع منه «الصحيح» وحده تسعون ألف رجل[2]، ومن مشاهير تلاميذه: مسلم بن الحجَّاج (ت261هـ)، ومحمد بن عيسى الترمذي (ت279هـ)، وأحمد بن شعيب النَّسائي (ت303هـ) وغيرهم.

رابعًا: رحلاته: رحل الإمام البخاري لطلب العلم وسماع الحديث إلى بلدان شتَّى، الحجاز، والبصرة والكوفة، وبغداد وواسط، والشام، ومصر ونيسابور وخراسان وغيرها.

آثاره العلميَّة ومصنَّفاته: للإمام البخاري- عدا صحيحه- مصنَّفات سارت

(1) تنظر ترجمته موسَّعة عند ابن حجر العسقلاني (ت852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري (المقدِّمة= هُدى الساري) (13ج)، تحقيق: محب الدين الخطيب، (بيروت: دار المعرفة، ط1، 1379هـ)، جـ1، ص477-492.

(2) الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت463هـ)، تاريخ بغداد (16ج)، تحقيق: بشّار عوّاد، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1422هـ)، جـ2، ص328.

بذكرها الرُّكبان، ورحل في سبيل تحصيلها الحُفَّاظ وضُرِبت لها آباط الإبل، من أشهرها: «التاريخ الكبير» و«التاريخ الأوسط» و«الضعفاء الصغير» و«الأدب المفرد» و«خلق أفعال العباد» وغيرها.

خامسًا: مكانته العلميَّة وثناء العلماء عليه: للبخاري من السنَّة النبوية موقع مَكين، فلا يُذكرُ الحديث إلاّ ويُذكر الإمام البخاري، وقد اثنى عليه جملةٌ من مشايخه قبل أقرانه وتلاميذه، فمن مشايخه: إسحاق بن راهُويَةْ (ت238هـ) إذ يقول: «اكتبوا عن هذا الشاب- يعني: البخاريَّ- فلو كان في زمن الحسن لاحتاج إليه الناس؛ لمعرفته بالحديث وفقهه»[1]. وأمَّا أقرانُه، فيقول عباس الدوري (ت271هـ)[2]: «ما رأيت أحدًا يحُسن طلب الحديث مثل محمد بن إسماعيل، كان لا يدعُ أصلاً ولا فرعًا إلا قلعه. ثمَّ قال...: لا تَدَعوا من كلامه شيئًا إلاّ كتبتموه»[3]. وأمَّا ثناء تلاميذه، فمنه قول أبي عيسى الترمذي (ت279هـ): «لم أرَ بالعراق ولا بخراسان في معنى العلل والتاريخ ومعرفة الأسانيد أعلمَ من محمد بن إسماعيل»[4].

سادسًا: محنته ووفاته: ابتُلي الإمام البخاري بحسد أقرانه، وغيض بعض الناس منه، فرُمي بالقول باللفظ[5] وهو منه بريء، وقد صرَّح هو بمذهبه، وأنَّه لا يقول بذلك، فقد قال: «مَن زَعَمَ أنّي قلتُ: لفظي بالقرآن مخلوق. فهو كذَّاب؛

(1) الذهبي، سيرَ أعلام النبلاء (25ج)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ)، جـ12، ص421.

(2) عبّاس بن محمد الدّوريّ الحافظ الناقد، أبو الفضل، مولى بني هاشم ببغداد، سمع الحسين بن علي الجعفي، وأبا النّضر، وطبقتهما، ولازَمَ ابن معين، وله عنه تاريخ مما كتبه من السؤالات، وكان من أئمة الحديث الثقات، توفي في صفَر سنة إحدى وسبعين ومئتين.
الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ12، ص-522 524. وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، جـ3، ص302.

(3) الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ6، ص148.

(4) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، جـ2، ص348.

(5) المقصود باللفظ: الذين يقولون: ألفاظنا بالقرآن مخلوقة. وهم معدودون في طوائف فرقة الجهمية.
عبد الله بن أحمد (ت290هـ)، السنة (2ج)، تحقيق: محمد بن سعيد القحطاني، (الدمام: دار ابن قيِّم الجوزيَّة، ط1، 1406هـ)، جـ1، ص165.

فإنّي لم أَقُلْهُ»[1]. وقد أوذيَ وأُخرِج من بلده، فسار حتى وصل قرية خَرْتَنْكَ، ثمَّ إنَّه دعا فقال: «اللهمَّ إنَّه قد ضاقت علي الأرض بما رَحُبَت فاقبضني إليك». فما تمَّ الشهرُ حتى توفيَ رحمه الله ورضي عنه ليلة عيد الفطر سنة (256هـ)[2].

(1) الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ12، ص457.
(2) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، جـ2، ص-353 357.

المطلب الثاني: التعريف بصحيح الإمام البخاري

أوَّلًا: تسميتُه: «الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه»[1].

ثانيًا: الباعث على تصنيفه: يقول الإمام البخاري: «كنت عند إسحاق بن راهُوْيَهْ، فقال بعضُ أصحابِنا: لو جمعتم كتابًا مختصرًا لسُنن النبي صلى الله عليه وسلم! فوقع ذلك في قلبي فأخذتُ في جمع هذا الكتاب».

ثالثًا: موضوعه: الحديث الصحيح والفقه المستنبط منه فيما أودعه البخاري في تراجم أبوابه، ويظهر من اسمه (الجامع) أنَّه شامل لأبواب الدين غير مختصٍّ بفقه الأحكام العمليَّة، فيشتمل على الفقه والتفسير والسير والمناقب والعقيدة.

رابعًا: ترتيبه: رتَّبه الإمام البخاري ترتيبَ الجوامع فأمَّا التراجم، فقد بدأه بكتاب بدء الوحي ثم العلم ثم كتب الفقه، ثم التفسير والمناقب وخَتَمَهُ بكتاب التوحيد، وأمَّا الأحاديث، فقد افتتحه بحديث الأعمال بالنيَّات، وختمه بحديث كلمتان خفيفتان على اللسان...

خامسًا: عدد أحاديثه: جَمَعَهُ الإمام البخاري من ستِّ مئة ألف حديث، وقد اختلف أهل العلم في تعداد أحاديثه، وعدَّها ابن حجر العسقلاني بالمكرَّر منها: سبعة آلاف وثلاث مئة وتسعين حديثًا[2]، وبغير تكرار: ألفان وستّ مئة وحديثين، وأما التعاليق فعدَّها ألفًا وثلاث مائة وواحدًا وأربعين حديثًا[3].

سادسًا: شرط البخاري فيه: شرط البخاري في كتابه هو: إدخال ما صحَّ من الحديث بشروط الصحَّة المعروفة، ولم ينُصَّ الإمام البخاري على شرطٍ زائدٍ في

---

(1) أبو غُدَّة، عبد الفتّاح (ت1417هـ)، تحقيق اسمَي الصحيحين وجامع الترمذي، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلاميَّة، ط1، 1414هـ)، ص11.

(2) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري (المقدِّمة، هُدى الساري)، جـ1، ص468.

(3) ابن حجر العسقلاني، المصدر السابق، جـ1، ص469.

صحيحه وإنَّما استنبطه العلماء من تصرُّفه وانتقاءه ونصوصه فيه وفي مصنَّفاته الأُخرى كـ«التاريخ الكبير»، أنَّه اشترط العلم باللقاء بين الراوي وشيخه لتحقُّق الاتِّصال[1]، وكذلك شرطُه في الرواة الذين يخرِّج حديثَهم في أصول كتابه من أشدِّ الشروط وأكثرِها احتياطًا وتحرِّيًا وانتقاءً[2].

سابعًا: منزلته بين كتب السُّنَّة: أثنى العلماء على «صحيح البخاري» ثناءً عاطرًا، وقدَّموه في الصحَّة على ما سواه، يقول ابن الصلاح:

«كتاباهما (يعني: البخاري ومسلمًا) أصحُّ الكتب بعد كتاب الله العزيز،... ثم إنَّ كتاب البخاري أصحُّ الكتابين صحيحًا، وأكثرهما فوائد»[3]. وقال ابنُ كثير:

«وكتابه (يعني: البخاري) «الصحيح» يُستَسقى بقراءته الغمامُ، وأجمَع على قَبوله وصحَّة ما فيه أهل الإسلام»[4]. وقال نحو هذه الأقوال جماعة من أهل العلم في مختلف الأعصار ومفترِق الديار.

---

(1) القضاة، أمين وصبري، عامر حسن، دراسات في مناهج المحدِّثين، (عمَّان: دار الحامد، 2009م)، ص42-44.

(2) الحازمي، محمد بن موسى (ت584هـ)، شروط الأئمة الخمسة، تحقيق: عبد الفتاح أبو غُدَّة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ)، ص57-58، وبقاعي، علي نايف، مناهج المحدثين العامة والخاصة، (بيروت: دار البشائر، ط2، 1424هـ)، ص94.

(3) ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح (معرفة أنواع علوم الحديث)، تحقيق: نور الدين عتر، (دمشق-بيروت: دار الفكر- دار الفكر المعاصر، ط1، 1406هـ)، ص18.

(4) ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت774هـ)، البداية والنهاية (21ج)، تحقيق: عبد المحسن التركي، (القاهرة: دار هَجَر، ط1، 1424هـ)، جـ14، ص527.

المبحث الثالث: التعريف بالإمام مسلم وكتابه «الصحيح»

المطلب الأوَّل: التعريف بالإمام مسلم

أوَّلًا: اسمه وكنيته ونسبته: أبو الحسين مسلم بن الحجَّاج بن مسلم بن ورد بن كوشاذ القشيري النَّيسابوري[1].

ثانيًا: مولده وبلده: ولد سنة (204 أو 206هـ) في نيسابور.

ثالثًا: شيوخه وتلاميذه: أخذ مسلم العلم والحديث عن خلقٍ كثير من الأئمَّة والعلماء والحُفَّاظ، منهم: الإمام البخاري (ت256هـ)، ويحيى بن يحيى النيسابوري (ت226هـ)، وعبد الله بن مسلمة القَعنَبي (ت221هـ)، أخرج في الصحيح عن (220) منهم، وسواهم خلقٌ كثير.

وأمَّا تلاميذه فقد سمع منه كثُر، ومن مشاهير تلاميذه: محمد بن عيسى الترمذي (ت279هـ)، وصالح بن محمد البغدادي (ت293 أو 294هـ)، وأحمد بن شعيب النَّسائي (ت303هـ) وغيرهم.

رابعًا: رحلاته: رحل الإمام مسلم لطلب العلم وسماع الحديث إلى بلدان شتَّى، الحجاز، والكوفة، وبغداد ومصر، ونيسابور بلده وغيرها، وترجم له ابن عساكر في «تاريخ مدينة دمشق» واستبعَد الذهبي أن يكون دَخَلَها فلم يسمع إلَّا من شيخ واحد من مشايخها.

خامسًا: آثاره العلميَّة ومصنَّفاته: للإمام مسلم- عدا صحيحه- مصنَّفات مشهورة، ممّا يستحقُّ الرحلة في سبيل تحصيله، من أشهرها: «التمييز»، و«الأسامي والكُنى».

(1) تنظر ترجمته موسَّعةً عند المزِّي، يوسف بن عبد الرحمن (742هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال (35ج)، تحقيق: بشَّار عوَّاد معروف، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1400ه)، جـ 27، ص-499 507، برقم:5923، والذهبي، سيَر أعلام النبلاء، جـ12، ص-557 580.

سادسًا: مكانته العلميَّة وثناء العلماء عليه: لمسلم من السنَّة النبوية موقع مكين، فلا يُذكرُ الحديث إلاّ ويُذكر الإمام مسلم بعد الإمام البخاري، وقد اثنى عليه جملةٌ من مشايخه قبل أقرانه وتلاميذه، فمن مشايخه: قال له إسحاق الكوسج (ت251هـ): «لن نَعدم الخيرَ ما أبقاك اللهُ للمسلمين»[1].

وكان أبو زرعة (ت264هـ) وأبو حاتم (ت277هـ) يقدِّمان مسلمًا في معرفة الصحيح على مشايخ عصرهما[2].

وذكَرَ إسحاق بن راهوية مسلمًا، فقال بالفارسية كلاما معناه: «أي رجل يكون هذا!»[3].

وقيل: حُفَّاظ الدنيا أربعة: أبو زرعة بالرِّي، ومسلم بنيسابور، وعبد الله الدارمي بسمرقند، ومحمد بن إسماعيل ببُخارَى[4].

سابعًا وفاته: «عُقِد لمسلم مجلس الـمُـذاكَرَة، فذكر له حديث لم يعرفه، فانصرف إلى منزله، وأوقد السراج، وقال لمن في الدار: لا يدخل أحد منكم. فقيل له: أُهديت لنا سلَّة تمر، فقال: قَدِّموها. فقدَّموها إليه، فكان يطلب الحديث ويأخذ تمرةً تمرة، فأصبح وقد فَنِيَ التمرُ، ووَجَدَ الحديثَ». وقيل أنَّه منها مات[5].

وتوفي الإمام مسلم بن الحجاج عشية يوم الأحد، ودفن الاثنين لخمس بقين من رجب سنة إحدى وستين ومئتين- رحمه الله تعالى-[6].

(1) الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ12، ص563.
(2) الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ12، ص563.
(3) الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ6، ص432.
(4) الذهبي، المصدر السابق، جـ6، ص433.
(5) الذهبي، المصدر نفسه، جـ6، ص432.
(6) الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ12، ص580.

المطلب الثاني: التعريف بـصحيح الإمام مسلم

أوَّلًا: تسميتُه(1): المسند الصحيح بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ(2).

ثانيًا: مُدَّة تصنيفه: قال أحمد بن سلمة (ت286هـ)(3): «كنت مع مسلم في تأليف «صحيحه» خمس عشرة سنة»(4).

ثالثًا: موضوعُه: الحديث الصحيح والفقه المستنبط منه ولم يُترجم مسلم لأبواب صحيحه كما فعل البخاري، لكنه يظهر من ترتيبها ما أودعه فيها من الفقه والاختيارات، ويظهر من تصفُّحه أنَّه شامل لأبواب الدين غير مختصٍّ بفقه الأحكام العمليَّة، فيشتمل على الإيمان والفقه والتفسير والسير والمناقب والعقيدة.

رابعًا: ترتيبه: رتَّبه مسلم ترتيبَ الجوامع فبدأَه بكتاب الإيمان ثم كتب الفقه، ثم السلام، والأدب، والفضائل، والزهد والرقائق، وختمه بكتاب التفسير، وافتتحه بحديث جبريل في الإسلام والإيمان والإحسان، وخَتَمَهُ بحديث تفسير قوله تعالى: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟ فِى رَبِّهِمْ﴾ [الحج: 19] الآية.

خامسًا: عدد أحاديثه: كان مسلمٌ يقول: «صنَّفتُ هذا «المسند الصحيح» من ثلاث مئة ألف حديث مسموعة»(5). وقد اختلَف أهلُ العلم في تعداد أحاديثِه،

(1) السخاوي، محمد بن عبد الرحمن (ت902هـ)، غُنية المحتاج في ختم صحيح مسلم بن الحجَّاج، تحقيق: جمال فرحات صاولي، (الرياض: دار كنوز إشبيليا، ط1، 1425هـ)، ص-29 78.

(2) ابن عطيَّة، عبد الحق بن غالب (ت542هـ)، فهرست ابن عطية، تحقيق: محمد أبو الأجفان ومحمد الزاهي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1983م)، ص67.

(3) أحمد بن سلمة النيسابوريّ الحافظ، أبو الفضل، رفيق مسلم في الرحلة إلى قتيبة، كان حافظًا من المهرة، له صحيح كـ «صحيح مسلم». توفي سنة ست وثمانين ومئتين.

الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ13، ص373، ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، جـ3، ص359. بتصرُّف يسير.

(4) الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ6، ص433.

(5) الذهبي، المصدر السابق، جـ6، ص433.

فجاء عند الأقدمين أنَّ عِدَّة أحاديثه اثنا عشر ألف حديث[1]، يعني بالمكرَّر وذلك بعدِّ الطرق والأسانيد، وأشهر تعداد له في زماننا هذا هو تعداد محمد فؤاد عبد الباقي، وعداد أحاديثه عنده بغير تكرار بلغ (3033) حديثًا[2]، وقد بلغ تعداد الأحاديث بالمكرَّر في بعض الطبعات (7666) حديثًا.

سادسًا: شرط مسلم فيه: شرط مسلم في كتابه هو: إدخال ما صحَّ من الحديث بشروط الصحَّة المعروفة، وقد نصَّ مسلم في مقدِّمة صحيحه على شرطه في الاتِّصال، الذي يخالف فيه شيخه البخاري، فهو يكتفي بالمعاصرة مع إمكان اللقاء- إمكانًا حديثيًّا- بين الرواة ولو لم يُعلَم اللقاء والسماع، وقد أطال في التمثيل لمذهبه في مقدِّمة صحيحه.

سابعًا: منزلته بين كتب السنَّة: أثنى العلماء على «صحيح مسلم» ثناءً عاطرًا، وقدَّموه في الصحَّة على ما سواه بعد صحيح البخاري، بل إنَّ منهم مَن قدَّمه على «صحيح البخاري»، قال أبو علي النيسابوري الحافظ[3]:

«ما تحت أديم السماء كتاب أصح من كتاب مسلم». لكنَّ الإنصاف أنَّه بعد «صحيح البخاري»، ويقول ابن الصلاح:

«كتاباهما (يعني: البخاري ومسلمًا) أصحُّ الكتب بعد كتاب الله العزيز»[4].
وقال نحو هذه الأقوال جماعة من أهل العلم من المحدِّثين وغيرهم.

(1) الذهبي، المصدر نفسه، جـ6، ص433.
(2) وقد حصل إرباك من جرَّاء طريقة محمد فؤاد عبد الباقي في تعداد الأحاديث باعتبار التكرار، ولو رقَّمها كما وردت ترقيمًا تسلسليًّا باعتبار الإسناد لا المتن لكان أجوَد.
(3) الحافظ، أبو علي الحسين بن علي بن يزيد بن داود النيسابوري الثقة، أحد الأعلام، ولد سنة سبع وسبعين ومئتين، سمع إبراهيم بن أبي طالب وطبقته، وفي الرحلة من النّسائي وأبي خليفة وطبقتهما، توفي في جمادى الأولى بنيسابور سنة تسع وأربعين وثلاث مئة، وله اثنتان وسبعون سنة.
الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ7، ص875. وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، جـ4، ص257.
(4) ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح (معرفة أنواع علوم الحديث)، ص18.

المبحث الرابع: التعريف بسامر إسلامبولي وكتابه «قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم»

المطلب الأول: التعريف بسامر إسلامبولي

أوَّلًا: اسمه ونسبه: سامر محمد نزار إسلامبولي.

ثانيًا: ولادته وبلد نشأته وإقامته: ولد سنة 1963م في دمشق بسوريَّة، وهو مقيم حاليًّا بالسويد.

ثالثًا: انتماءاته وعضويَّاته: عضو اتحاد الكُتَّاب العرب بسوريَّة.

رابعًا: توجُّهه الفكري: هو من أتباع التيَّار المسمى بالقرآني[1] ممن ينكرون حُجيَّة السنَّة ويطعنون فيها، وقد صنَّفه في هذا التوجُّه عدد من الباحثين[2]، بل صنَّف هو نفسَه كذلك[3]، وقد اصطُلح على أن يُسمَّى هذا التيَّار بالنُّكراني، وهي التسمية الأجدر به، والقرآنيون: اسم يُطلق على تيَّار إسلامي يزعم الاكتفاء بالقرآن الكريم مصدرًا وحيدًا للإيمان والتشريع، فلا يأخذون بالسنَّة النبويَّة مطلقًا، وامتدادهم يعود إلى الخوارج الأوَّلين وفرق الجهميَّة وفروعها كالمعتزلة، والاسم في البدء أطلقه عليهم خصومهم، ومن أبرز أفكارهم ومعتقداتهم:

1 - لا ناسخ ولا منسوخ في القرآن الكريم.

2 - الحديث ليس مصدرًا للتشريع. وغيرها[4].

---

(1) قد تقدَّم التعريف بهم في ص من هذا البحث.

(2) زريوح، المعارضات الفكريَّة المعاصرة لأحاديث «الصحيحين»، جـ1، ص276-279.

(3) هريمة، يوسف، سامر إسلامبولي وأزمة القرآنيين، دوريَّة الحوار المتمدِّن، العدد2174، 2008م. https: / /2u.pw /17n16 ، وحوار هريمة، حوار مع سامر إسلامبولي : الفكر الحنيف؛ القرآن من الهجر إلى التفعيل، الموقع الإليكتروني لمؤسسة مؤمنون بلا حدود، https: / /2u.pw /2fB0v .

(4) خادم حسين إلهي بخش، القرآنيون وشبهاتهم المعاصرة، (مكتبة الصدّيق، ط3، الطائف، 1440هـ)، وزريوح، المعارضات الفكريَّة المعاصرة لأحاديث «الصحيحين»، جـ1، ص-231 279.

خامسًا: بحوثه ومقالاته: له عديد من البحوث والمقالات وموضوعها يكاد يكون موحَّدًا، وهو: الطعن السنَّة وإنكار حُجيَّتها، ومنها:

1 - تحرير العقل من النقل

2 - السنَّة غير الحديث

3 - ظاهرة النصِّ القرآني، تاريخ ومعاصَرة. وغيرها.

وكتابنا هذا الذي نتناوله بالبحث: «قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم». وغيرها[1].

سادسًا: تحصيله العلمي: لم أجد فيما بحثتُ ما يدلُّ على تلقّيه للعلم الشرعي، أكاديميًّا ولا مساجديًّا، فلعلَّ هذه الكتابات غير المحرَّرة كانت نتاج حصيلة تعلُّم ذاتي.

سابعًا: موقعه في ميزان العلم: التحكُّم وإطلاق الأحكام جُزافًا خِلوًا عن الضوابط والمعايير هي سمةٌ من سمات كتاباته، فمن ذلك اعتماده في التفرقة بين (نبي) و(نبيء)- مهموزة- على حديث في مستدرَك الحاكم، في وقتٍ هو يطعن في أحاديث ذروة سنام السنَّة النبويَّة: الصحيحين![2] والحديث هو: «لست بنبيء الله، ولكنّي نبيُّ الله»[3]. وهو من رواية حُمْران بن أعينَ، و»حمران ابن أعين الكوفي- مولى بني شيبان-: ضعيف رُمِيَ بالرَّفض»[4]. والحديث يروى عنه من طريق أُخرى مرسلًا دون ذكر أبي الأسود ولا أبي ذر ﷺ، قد ساقه ابنُ عديٍّ

(1) إسلامبولي، سامر، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، (دمشق: دار العرَّاب- دار نور حوران، ط3، 2018م)، ص387، وموقع الكاتب الرسمي على الإنترنت: http: / /samerÁslambolÁ.com/

(2) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص69.

(3) الحاكم، محمد بن عبد الله (ت405هـ)، المستدرَك على الصحيحين (4ج)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ)، جـ2، ص251، برقم:2906.

(4) ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص179، برقم:1514.

الجُرجاني في منكراته في ترجمته من «الكامل في ضعفاء الرجال»[1]، وإشكال آخر: أنَّ حمران يروي عن أبي حرب بن أبي الأسودِ[2] فهذي علَّة أُخرى.

ولصنيعه هذا أمثال في كتابه، تدلُّ على ما تقدَّم من عدم انضباط النقد الحديثي عنده بضابط أو معيار[3].

وقضية التفريق بين لفظة (نبي) بالهمز ودونَه دالَّةٌ على جهله بالقراءات القرآنيَّة، فـ(نبيء): «قرأها نافع بالهمز، والباقون بالياء المشددة»[4]، ووجه همز (النبيء): «أنَّه الأصل؛ لأنّه من: أنبأ ونبأ فـ (نبيء) بمعنى (مُنبّأ)»[5].

وأمَّا ضعفه في علوم اللغة العربيَّة لغةً ونحوًا وصرفًا، فحكايةٌ أُخرى لا ينقضي منها العجب، لا أنَّه ضعيف جدًّا، بل لأنَّه مع شدَّة ضعفه يحكم ويؤصِّل ويغزلُ ويَنكُث اعتمادًا على معطَيات اللغة- في زعمه-! ومن أمثلته: «أوقات الصلوات الخمسة»[6]، «عائشة بنت أبو بكر الصدِّيق»[7]، «النص القرآني قائم بذاته، مستغني عن غيره»[8]، «التي تدل على ظهور الشيء مكانيًّا منضمّ على نفسه ممتدّ زمانيًّا»[9]، «لا يوجد عددًا معيَّنًا من الناس»[10].

(1) ابن عدي الجرجاني، عبد الله بن عدي (ت365هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال (9ج)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ)، جـ3، ص367.
(2) ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، جـ3، ص367.
(3) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص84، ص144-146.
(4) الصفاقسي، علي بن محمد (ت1118هـ)، غيث النفع في القراءات السبع، تحقيق: أحمد محمود الحفيان، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1425هـ)، ص245.
(5) النويري، محمد بن محمد (ت857هـ)، شرح طيبة النشر (2ج)، تحقيق: مجدي محمد باسلوم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط11424هـ)، جـ1، ص467.
(6) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص89.
(7) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص145.
(8) إسلامبولي، المرجع السابق، ص192.
(9) إسلامبولي، المرجع نفسه، ص203.
(10) إسلامبولي، المرجع نفسه، ص234.

وفوق هذا كلِّه: الإخلال بالأمانة العلميَّة، حصل منه حين نَقَل حُكم الألباني على حديث المثناة الذي تقدَّم ذِكْرُه، فنقل قوله:

«(فائدة): هذا الحديث من أعلام نبوته ﷺ، فقد تحقق كل ما فيه من الأنباء، وبخاصة منها ما يتعلَّق بـ (**المثناة**) وهي كل ما كتب[1] سوى كتاب الله...»[2]. وهذا النصُّ بَتَرَهُ المستشكِل سامر إسلامبولي؛ لأنَّ تتمَّته لا تناسبُ ما ساقه لأجله، فقد قال الألباني فيها:

«كما فسره الراوي، **وما يتعلق به من الأحاديث النبوية والآثار السلفية**، فكأن المقصود بـ (المثناة) الكتب المذهبية المفروضة على المقلدين. التي صرفتهم مع تطاول الزمن...»[3]. وبقيَّة النصِّ من رأيُ الألباني، لكنَّ المقصود هو التنبيه على إخلال إسلامبولي بأمانة النقل، وبَتْرِهِ النصَّ باقتطاع ما يناسبه دون ما يخالف ما ذهب إليه.

وهذا الخلل كلُّه- وغيره كثير- وقع في كتاب واحد من كتبه!

(1) نقلها سامر إسلامبولي (استكتب).
(2) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص145.
(3) الألباني، محمد ناصر الدين (ت1420هـ)، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها (7ج)، (الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1416هـ)، جـ6، ص775.

المطلب الثاني: التعريف بكتاب:

«تحرير العقل من النقل»، والكتاب المستلّ منه أو المُدرج فيه[1]: «قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم»

أوَّلًا: الغاية من تأليفه ومقاصد المؤلِّف: الكتاب كما هو ظاهر من عنوانه أُطروحة لإضعاف سلطان نصوص الوحيين، وإن كان ظاهر المؤلِّف أنَّه من القرآنيين لكنَّ العنوان اشتمل على مفردة (النقل) الجامعة للكتاب والسنَّة، وكان يَلزمُه التفريق وعدم اختيار هذا العنوان الموهِم، وجزؤه الثاني- وهو المقصود بالبحث والمقيِّد لحدوده- هو محاولة لردِّ جملةٍ من أحاديث «الصحيحين»، والتسبُّب من خلال ذلك إلى زعزعة الثقة بالكتابين، ومنه التطرُّق إلى نقض حُجيَّة السنَّة بدعوى تناقض وضعف أهمِّ وأصحِّ كُتبها، ومن ثمَّ نقض عُرى الإسلام بضياع الفرائض والحدود وانخرام نظام الشريعة، والكتاب ظاهر الوهاء، وقد أقيم على استثارة حماس القارئ بأُسلوب إنشائيٍّ خَطابي، بعيد البُعد كلّه عن لغة الحِجاج العلميَّة وإقامة البراهين على ما يتغيَّاه المؤلِّف، ويظهر منه ما للمؤلِّف المُستَشْكِل من البضاعة المُزجاة في علوم الشريعة عامَّةً وعلم الحديث ونقده خاصَّةً، وفيما يتعلَّق بمنهجه فلا أستسيغ ان أسميه منهجًا لما اعتراه من الفوضى والشتات، وهو ظاهر لمن طالع الكتاب، فلا يكاد يتناول حديثًا بمثل تناوُله لآخر، ولا يرتِّب الأفكار ترتيبًا عقليًّا واضحًا بما يسعف القارئ على مجاراته ومتابعة عرضه وسياقه، وكذلك يلاحظ عليه في تعامله مع ذِكر رسول الله ﷺ أنَّه يكاد يصلي عليه، إلَّا فيما يظهرُ مع ما ينسخه من الموسوعة الشاملة[2]، فيوجد في المقتبَسات دون كلامه هو وتعليقه، ثمَّ الصحابة الكرام ﷺ فالتابعين رحمهم الله تعالى.

---

(1) لم يتحرَّر لي أحدُ هذين الاحتمالين.

(2) إسلامبولي، قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا في البخاري ومسلم، منشور على الإنترنت: https: //2u.pw /E8R3، ص12.

ثانيًا: أدبُ الكاتب وسلامة لغته وتراكيبه: يظهر في الكتاب استعمال المؤلِّف الألفاظ البذيئة النابية، التي يَربأُ عن ذكرها العقلاء في كلامهم فكيف بالباحثين في مؤلَّفاتهم وبحوثهم؟![1] وضعف اللغة نحوًا ولغةً بينٌ في الكتاب[2].

ثالثًا: مصادر الكتاب ومراجعه: وكذلك يلاحظ عدم عنايته بالنظر في مصادر العلم ومراجعه، ففي هذا الكتاب لم يكلِّف نفسه بالرجوع إلى نصوص «الصحيحين» في الكتب المطبوعة، بل اكتفى بما في الموسوعة الشاملة، ولم يرجع إلى المصادر الأُخرى إلاّ لِمامًا! ففي كتاب يعمِدُ إلى نقدِ مثل هذين الديوانَين العظيمين تكون ذخيرةُ مؤلِّفه من المصادر والمراجع التي يتّكئُ عليها: «سنن أبي داود»، و«سنن ابن ماجة»، و«فتح الباري»، ومن كتب المؤلِّف: «الآحاد والإجماع والنسخ»، و«الألوهيَّة والحاكميَّة»، و«تحرير العقل من النقل»، لَما يدلُّ على استهانته بالبحث وعدم رعاية حُرمة أُصول البحث العلمية وارتقاب الجديَّة فيه، وفيما يتعلَّق برجوعه إلى أهل العلم او كتابات الباحثين، فالمؤلِّف كما قال محمد زريوح- في عامَّة كتبه-، لا يكاد يحيل على أحد من علماء الشريعة لا المتقدِّمين ولا المحْدَثين، ولكن يكثر من الإحالة على كتبه الأُخرى[3]، والمنهج فيها واحد.

رابعًا: منهجه في التأليف: ويظهر في منهجه في كتابه التحكُم- كما تقدَّم التنويه به-، وعدم الركون إلى معايير علميَّة فيما يأتي ويذر من الحجج، ففي حين بُنيَ كتابُه على ردِّ أحاديث «الصحيحين» والطعن فيهما، نجده يستدلُّ بحديث في

(1) إسلامبولي، قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا في البخاري ومسلم، ص31.
(2) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص299، 300، وهي في كتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا في البخاري ومسلم- بنشرته المستقلَّة-، ص 6 و 7.
(3) زريوح، المعارضات الفكريَّة المعاصرة لأحاديث «الصحيحين»، جـ1، ص277.

«سنن ابن ماجة»[1]، والحديث فوق هذا ضعيف![2]، وإذا ارتقى في الاحتجاج فإنَّه يُعارِضُ ما في «الصحيحين» بما رواه أبو داود في سننه، ويقول: إنَّه مخالف للحديث الصحيح![3] فلم أعرِف معيار الصحَّة والضعف عنده!

خامسًا: قلَّة معرفته بمنهج البخاري ومسلم في تصنيف صحيحيهما، والأمثلة عليه كثيرة، منها قوله تحت عنوان «البخاري يضعِّف أحاديث مسلم»: «والانفراد بالحديث لأحدهما دليل على ضَعف الحديث عند الآخَر»[4]. وكأنَّ البخاريَّ ومسلمًا قد اشترطا استيعاب الحديث الصحيح كلِّه في «صحيحيهما»، ونصَّا على تضعيف ما لم يَرِد فيهما! وهو خِلاف ما صرَّح به البخاريُّ نفسُه إذ قال: «ما أدخلتُ في هذا الكتاب- يعني جامعه الصحيح- إلّا ما صحَّ، وتركتُ منَ الصحيح حتّى لا يطولَ الكتاب»[5]. وقال مسلم: «ليس كلُّ شيءٍ عندي صحيح وضعتُه ها هنا، إنما وضعت ها هنا ما أجمعوا عليه»[6]. وقال أيضًا: «إنما قلت: صحاح، ولم أقل: ما لم أخرجه ضعيف، وإنما أخرجت هذا من الصحيح ليكونَ مجموعًا لـمَـن يكتبُه»[7].

وحَسِبَ أنَّ شرطَ البخاري ومسلم في الصحيح لا يتمثَّل في غير قضيَّة اللقاء والمعاصرة[8]، ولم ينظر إلى ما قاله أهل العلم في قضايا انتقاء الرواة وانتقاد

---

(1) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص330. وهي في كتاب قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا في البخاري ومسلم- بطبعته المستقلَّة-، ص 47.

(2) في إسناده جعفر بن يحيى بن ثوبان، وهو مجهول، وعمارة بن ثوبان، وفيه جهالةٌ أيضًا. الذهبي، محمد بن أحمد (ت748هـ)، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة (2ج)، تحقيق: محمد عوَّامة، (جدة: دار القبلة- مؤسسة علوم القرآن، ط1، 1413هـ)، جـ1، ص296، برقم:806، جـ2، ص53، برقم:4002.

(3) إسلامبولي، قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا في البخاري ومسلم، ص28.

(4) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص299.

(5) ابن خلفون، محمد بن إسماعيل (ت636هـ)، المُعلِم بشيوخ البخاري ومسلم، تحقيق: عادل بن سعد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، د. ت)، ص18.

(6) مسلم، صحيح مسلم، جـ1، ص304.

(7) الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ12، ص571.

(8) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص299.

أحاديثهم ونظافة المتن والإسناد والشهرة والغرابة وغيرها من مقوِّمات شروط الشيخين.

سادسًا: تدقيقه في العزو والتخريج: لم يدقِّق المؤلِّف حال عزوهِ الأحاديث، فقد عزا أحاديث إلى «صحيح البخاري» وحدَه وهي عند مسلم أيضًا، أو عزاها إلى «صحيح مسلم» وهي متَّفق عليها[1]، وقد يَذكُرُ رمزَ البخاريِّ مع مسلم دون رقم، والحديث ليس في «صحيح البخاري»[2]، وهذا إمَّا تدليس وإمَّا غفلةً! وقد يقدِّم العزو إلى «صحيح مسلم» على العزو إلى «صحيح البخاري»، وهذا خلل في التخريج الحديثي.

ومما يدلُّ على إخلاله بالأمانة العلميَّة أو جهله بمصطلح الحديث ومنهج البخاري في التصنيف، أنَّه عزا حديثًا إلى «صحيح البخاري» وحدَه، وهو عند البخاري معلَّقًا، بينما رواه مسلم مسنَدًا متَّصلاً[3].

سابعًا: من أقواله التي تُنبِئُ عن عدم علمه بالحديث: «ما يسمّى علم الإسناد والحديث ليس علمًا، ولا قيمةَ له! إنَّه خدعة ووهمٌ شغلوا به المسلمين طويلاً لصدِّهم عن التفاعل مع القرآن»[4].

هكذا يقول! بينما يقرِّر مستشرقٌ معروف موقفه من الإسلام، خلاف ذلك، وهو المستشرق مرجليوث[5]:

---

(1) إسلامبولي، المرجع السابق، ص326، 333-334، 336-337، 338.

(2) إسلامبولي، المرجع نفسه، ص315.

(3) إسلامبولي، المرجع نفسه، ص344-345.

(4) إسلامبولي، المرجع نفسه ص300. وهو في كتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا في البخاري ومسلم- بطبعته المستقلَّة-، ص 7.

(5) دافيد صمويل مرجليوث DavÁd Samuel MargolÁuth (1274 - 1359 هـ / 1858 - 1940 م)، مستشرق إنجليزي من أعضاء المجمع العلمي العربيِّ بدمشق، مولده ووفاته بلندن، وزار الشرق الأوسط مرارًا، وألَّف بالعربية، نشر كثيرًا من مؤلفات العرب، كمعجم ياقوت «إرشاد الأريب» و«الأنساب» للسمعاني، و«حماسة البحتري» وغيرها، لم يكن فيها مخلصًا للعلم.

الزركلي، خير الدين بن محمود (ت1396هـ)، الأعلام (8ج)، (بيروت: دار العلم للملايين، ط15، 2002م)، جـ2، ص329-330، وبدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، (بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1984م)، ص379.

«ورغمَ أنَّ نظريَّة الإسناد قد أوجَبَت الكثير من المتاعب؛ نظرًا لما يتطلَّبُهُ البحث في ثقة كل راوٍ؛ ولأنَّ وضع الأحاديث كان أمرًا معهودًا وجرى التسامح معه بسهولةٍ أحيانًا، إلا أنَّ قيمتها (يعني: نظريَّة الإسناد) في تحقيق الدِّقَّة لا يمكن الشكُّ فيها، **والمسلمون مُحِقُّونَ في الفخرِ بعلمِ حديثِهم**».

وهذا نصُّه الانجليزي:

"But though the theory of the Isnad has occasioned endless trouble, owing to the inquiries which have to be made into the trustworthiness of each transmitter, and the fabrication of traditions was a familiar and at times easily tolerated practice, its value in making for accuracy cannot be questioned, and the Muslims are justified in taking pride in their science of tradition".[1]

ورغم موقف مرجليوث من الإسلام إلّا إنَّه أقرَّ بأنَّ علمَ الحديث مدعاة للفخر، ويأتي سامر إسلامبولي ليقول ما قال!

ثامنًا: تناقضه بشأن منزلة الإسناد: بيَّن محمد زريوح أنَّه نقضَ كلامه السابق الذي جزم فيه بأنَّ علم الإسناد ليس علمًا، ثمَّ هو يقول بعد قليل: «والحلُّ لمعرفة الأحاديث النبويَّة ليس الإسناد **بدايةً**، وإنَّما هو القرآن والعلم أوَّلاً، فإن وافقَ متنُ الحديثِ القرآنَ وانسجم معه بين يديه لا يتجاوزه[2]، يتمُّ النظر في سنده، فإنْ صحَّ على غلبة الظنِّ ننسبه إلى النبي، وإن لم يصحَّ سندُه ننسبه إلى الحكماء والعلماء[3]، ويكون قولًا أو حكمةً صوابًا»[4].

(1) Margoliuth, David Samuel, LECTURES ON ARABIC HISTORIANS, university of Calcutta, Calcutta, 1930, p20. https://2u.pw/AvRnw ترجمة: عبد الله الشهري

(2) كلمة شديدة الإبهام، فما الذي يقصده بها: أن لا يزيد على نصّ القرآن بتفصيل إجمال أو تقييد إطلاق أو تخصيص عموم، أم ماذا يعني؟ وهل يبقى بعد مراده للحديث من فائدة، وللرسول ﷺ من داعٍ؟!

(3) كذا قال! وكأن نسبة القول تحصل بالتشهِّي وليس حيث تصل صحة الإسناد بشروط الصحَّة المعروفة لدى المحدِّثين، وهذه الشروط تنطبق على الموقوف والمقطوع كما تنطبق على المسند المرفوع.

(4) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص300. وهي في كتاب قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا في البخاري ومسلم - بطبعته المستقلَّة -، ص 7-8. وكلام زريوح، المعارضات الفكريَّة المعاصرة لأحاديث «الصحيحين»، جـ1، ص278-279.

وبعد التحقُّق من صحَّة الحديث سندًا ومتنًا يظلُّ لا فائدة منه، إذ لا يعُدُّه سامر إسلامبولي مصدرًا تشريعيًّا، بل هو تابع للقرآن، مع استغناء القرآن عنه، ويستمرُّ العبث معه حتى يبلغ مُنتهاه إذا يقول: «ولا مانعَ مِن روايته بعد الاستدلال بالقرآن على المسألة المعنيَّة بالدراسة، والتنويه على أنَّه ليس برهانًا أو مصدرًا شرعيًّا»![1]

تاسعًا: تحيُّزه المسبق وحكمه على الحديث النبوي: سامر إسلامبولي ينضح بالشنآن على الحديث عامَّة، بل على كلِّ ما سوى القرآن ممَّا يخدم القرآن الكريم ويبيِّن نصوصه ويقيم حدوده، فهو يسمّي مجمل مصادر الشريعة وعلومها- من الحديث والتفسير والفقه- بالمثناة[2]، وقد أخذ ذلك مما روي عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه ممَّا رواه عنه عمرو بن قيس، قال:

«وَفَدْتُ مع أبي إلى يزيدَ بنِ معاوية بحوارين حين توفي معاوية رضي الله عنه، نعزّيه ونُهَنّيهَ بالخلافة، فإذا رجل في مسجدها يقول: ألا إنَّ مِن أشراط الساعة أن يُرفع الأشرار، ويوضع الأخيار، ألا إنَّ مِن أشراط الساعة، أن يظهر القول ويُخزن العمل، ألا إنَّ من أشراط الساعة أن تُتلى **المثناة** فلا يوجد من يغيِّرها، قيل له: وما **المثناة**؟ قال: **ما استُكتِبَ من كتاب غير القرآن**، فعليكم بالقرآن فبه هُديتم، وبه تُجزَونَ، وعنه تُسألونَ.

---

(1) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص300. وهي في كتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا في البخاري ومسلم- بطبعته المستقلّة-، ص 8.

(2) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص16، حاشية برقم:1.

لا يمكن تعريف المثناة (أو المشنا) دون المرور بتعريف التلمود، وهو: روايات شفوية تناقلها الحاخامات حتى جمعها الحاخام يوضاس سنة 150م في كتاب أسماه المشنا، أي: الشريعة المكررة لها في توراة موسى كالإيضاح والتفسير، وقد أتم الراباي يهوذا سنة 216م تدوين زيادات وروايات شفوية. وقد تم شرح هذه المشنا في كتاب سمي جمارا، ومن المشنا والجمارا يتكون التلمود.

مانع بن حمَّاد الجهني وآخرين، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (2ج)، (الرياض: دار الندوة العالمية، ط3، 1418هـ)، جـ1، ص501.

فلم أدرِ مَنِ الرجلُ، فحدَّثتُ هذا الحديث بعد ذلك بحِمص، فقال لي رجل مِنَ القوم: أوَ ما تعرفُه؟ قلت: لا. قال: ذلك عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما».

وهذا الحديث مدارُه على عمرو بن قيس السكوني الكندي الشامي[1]، ويرويه عنه جمعٌ من الرواة[2]، كلُّهم يرويه موقوفًا غيرَ مرفوع، عدا يحيى بن حمزة[3]، الذي خالفهم- إذا لم يكن الخطأ ممَّن دونه- ورواه مرفوعًا[4]، فالصواب فيه أنَّه موقوف، ولا يُدرى عمَّن أخذه عبد الله بن عمرو ﷺ، وقد كان ممَّن يأخذ عن أهل الكتاب، فهذا منهج إسلامبولي، يردُّ الأحاديث الصحيحة المرفوعة إلى رسول الله ﷺ مما تلقَّته الأُمة بالقبول، ويعوِّل على أمثال هذا الحديث، ثمَّ يلوي عنُقه بتفسير ما ورد فيه من لفظة (المثناة) أنَّه يُقصَد به الحديث والتفسير والفقه! والصواب في معناه ما قاله أبو عُبيد القاسم بن سلام:

«المثناة، أراه يعني: كتب أهل الكتابَين، التوراة والإنجيل»[5]. وهو الذي يقول فيه هلال بن العلاء الرّقّي:

---

(1) عمرو بن قيس بن ثور بن مازن الكندي، أبو ثور الحمصي: ثقة، وفدَ على معاوية ﷺ مات سنة أربعين ومئة وله مئة سنة، 4.
الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ3، ص-714 716، وابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص426، برقم:5099.

(2) أخرجه نعيم بن حماد (ت228هـ)، الفتن (2ج)، تحقيق: سمير الزهيري، (القاهرة: مكتبة التوحيد، ط1، 1412هـ)، جـ1، ص243، برقم:691، وابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد (ت235هـ)، المصنَّف (7ج)، تحقيق: كمال الحوت، (الرياض: مكتبة الرُّشد، 1409هـ)، جـ7، ص501، برقم:37549، و الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن (ت255هـ)، مسند الدارمي (سنن الدارمي) (4ج)، تحقيق: حسين سليم أسد، (الرياض: دار المغني، ط1، 1412هـ)، المقدِّمة، باب من لم ير كتابة الحديث، جـ1، ص-423 424، برقم:493، والطبراني، سليمان بن أحمد (ت360هـ)، مسند الشاميين (4ج)، تحقيق: حمدي السلفي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1405هـ)، جـ1، ص276، برقم:482، والحاكم، المستدرك على الصحيحين، جـ4، ص597، برقم:8661.

(3) يحيى بن حمزة بن واقد الحضرمي أبو عبد الرحمن الدمشقي القاضي: ثقة رُميَ بالقَدَر، من الثامنة مات سنة ثلاث وثمانين على الصحيح، وله ثمانون سنة.
ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص589، برقم:7536.

(4) الحاكم، المستدرك على الصحيحين، جـ4، ص597، برقم:8660.

(5) أبو عبيد، القاسم بن سلام (ت224هـ)، فضائل القرآن ومعالمه وأدبه، تحقيق: مروان العطيَّة وآخرين، (دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1415هـ)، ص72.

«مَنَّ اللهُ سبحانه على هذه الأمة بأربعة في زمانهم: ... و[بأبي] عُبَيد، فسَّر غريب الحديث، ولولاه اقتحم النّاس الخطأ»[1]. وها قد تقحَّم إسلامبولي الخطأ بعدم رجوعه لأهل الذكر وأصحاب الاختصاص.

بل في القسم محلِّ الدراسة وهو كتابه الذي أفرده لنقد الأحاديث الخمسين وقع فيه كثير من ذلك، ومنه:

1 - زعمه أنَّ المحدِّثين يثبتون الحديث عن طريق الظنِّ والذوق.

وهذه الدعوى يغني سياقها عن الاشتغال بتطلُّب الردِّ عليها.

2 - زعمه أنَّ الجرح والتعديل ودراسة الأسانيد ليس علمًا.

كذا قال، وقد تقدَّمت مقالة مرجليوث في الإسناد وعلم الرجال والحديث.

3 - تهوينه من تلقّي الأُمَّة أحاديثَ الصحيحين بالقبول.

4 - زعمه- ابتناءًا على شرطَي الشيخين- أنَّ كلَّ واحدٍ منهما يردُّ جميع ما انفرد به الآخر من الأحاديث.

وقد تقدَّم نقل كلام الشيخين في كونهما لم يقصدا جمع الصحيح كلِّه ولا ادَّعَياه.

5 - زعمه بناءًا على عدم إخراج مسلم لعكرمة مولى ابن عبَّاس، أنَّه يردُّ ويُضعِّفُ أحاديثه التي أخرجها البخاري، وبذا يكون مسلم أوَّل عالِمٍ- بزعمه- يردُّ أحاديث للبخاري.

وهذه الدعوى- إذا سُلِّمَ بها- غاية ما فيها اختلاف الاجتهاد بين الشيخين، وهو غيرُ ضارٍّ مع ائتلاف المنهج، وقد اتَّفقا على تصحيح مئات الأحاديث.

(1) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، جـ3، ص112. وقع فيه (أبي) دون باء، والتصويب من مصادر أخرى مثل: ابن كثير، البداية والنهاية، جـ14، ص269.

6 – زعمه أنَّ شرطي الشيخين- يقصِد في الاتِّصال؛ فهو يحسب ألّا شرط لهما غير هذا!- مخالفان للمنطق، ولا يُقيم لهما وزنًا؛ لأنَّ البخاريَّ تحصل عنده الثقة من لقاء واحد، مع احتمال وقوع الكذب! من الراوي في غيره واستغلال الراوي ذاك اللقاء الوحيد!

7 – زعمه أنَّ مباحث الجرح والتعديل والتصحيح والتضعيف، تخضع لمزاج المحدِّث وذوقِه، ومستواه الثقافي وولائه السياسي.

وهذه دعوى المستشرقين.

8 – المستشكِل لا يعرِف أنَّ رواةَ القرآن الكريم معروفون، مذكورة أسماؤهم- وما تزال إلى يوم الناس هذا- في أسانيد القراءات وإجازات التلقّي.

11 – إنكاره أن يكون علم الإسناد- يقصد النقد الحديثي- علمًا، وأنَّه عنده لا قيمة له.

12 – فائدة الحديث مع القرآن الكريم- بعد موافقته ضوابط إسلامبولي للقبول- استئناسيّة شكليَّة.

13 – استدلَّ بأحاديث رواها ابن ماجة والطبراني والحاكم والبيهقي، بينما يردُّ أحاديث الصحيحين.

14 – من مظاهر قلَّة معرفته بالتخريج ومصادر الحديث وضعف تتبُّعه روايات الحديث: عزوه حديثًا هو في صحيح مسلم إلى الحاكم.

15 – ساق الشروط التي ذكرها طه جابر العلواني لقبول الحديث، وفيها ما هو موضع تسليم، ومنها ما هو موضع ردٍّ[1].

ولم يتكلَّف إقامة دليل على شيء ممَّا سبق!

(1) إسلامبولي، قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص-5 9.



الفصل الأوَّل:

استشكالات الأحاديث التي انفرد بإخراجها البخاري

المبحث الأول: استشكال أحاديث العقائد

مدخل:

الأحاديث التي تُشكِّل عقيدةَ المسلم هي أهمُّ ما جاء في السنة النبوية، وقد كانت غرضًا يستهدفه المنتمون إلى التيّار القرآني (النكراني)، يرومون الوصول بالطعن بها إلى الطعن في حُجيَّة السُّنَّة عمومًا، فيزعمون بإيراد استشكالاتهم التي يوردونها عليها أنها نصوص مشكلة مستعصية على التعقُّل، متأبيّة على الاندراج في الحكمة، ومن تلك الأحاديث التي تعرض لها سامر إسلامبولي بالنقد والاستنكار من ما انفرد البخاري بإخراجه: حديث خُطبتَي أشراط الساعة وفيه من أعلام النبوة ما أخبره به رسول الله ﷺ من أشراط الساعة التي جاء رسول الله ﷺ بالنَّذارة منها، وحديث تخفيف تلاوة الكتاب على داود عليه السلام، واستشكل أيضا لفظة (فتدلى) في حديث المعراج في نسبتها إلى الله عز وجل، ونسبة (الدار) إلى الله عز وجل، وقد عُقِد هذا المبحث لعرض تلك الاستشكالات وتحليلها ونقدها.

المطلب الأول: استشكال حديث خطبة أشراط الساعة

أوَّلًا: عرضُ الاستشكال:

قال المُستَشْكِل- سامر إسلامبولي-:

«عن حذيفة ﷺ، قال: «لقد خطبنا النبي ﷺ خطبة، ما ترك فيها شيئًا إلى قيام الساعة إلا ذكره، علمه من علمه وجهله من جهله، إن كنت لأرى الشيء قد نسيت، فأعرف ما يعرف الرجل إذا غاب عنه فرآه فعرفه»[1].

«وهذا الحديث واضح كذبه وضوح الشمس في رابعة النهار؛ فكيف يعلم رسول الله[2] ما هو كائن إلى يوم القيامة، والله ﷻ قد أمره ان يقول للناس:

﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٞ مُّبِينٞ ﴿٩﴾ ﴾[الأحقاف: 9]

﴿ قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي نَفۡعٗا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ وَلَوۡ كُنتُ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ لَٱسۡتَكۡثَرۡتُ مِنَ ٱلۡخَيۡرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُۚ إِنۡ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٞ وَبَشِيرٞ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ﴿١٨٨﴾ ﴾ [الأعراف: 188].

فالرسول لا يدري ما سوف يحدث له، وما سوف يحدث للناس، فكيف يعلم ما هو كائن إلى يوم القيامة؟!

ومن المعلوم أنَّ علم الغيب بشكل مطلق قد انفرد به الله ﷻ، فلا يعلم الغيب إلا الله ﷻ، قال تعالى:

1 - ﴿ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴿٩٢﴾ ﴾ [المؤمنون: 92].

(1) البخاري، محمد بن إسماعيل (ت256هـ)، صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيّامه) (9ج)، (بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ)، كتاب القدر، باب (وكان أمر الله قدرًا مقدورا)، جـ8، ص123، برقم:6604.

(2) لم يُصلِّ على النبي ﷺ! وقد رأيته لا يعتني بالصلاة على رسول الله ﷺ.

2- ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النمل: 65]»[1].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

يظهر من سياق تعليقه على الحديث أنَّ محلَّ استشكاله هو اطِّلاع رسول الله ﷺ على شيء من الغيب، لكنَّه أقحم وصف (المطلق) وصفًا للغيب المنفي علمُه عن غير الله ﷻ، وهذا حقٌّ لكن الكلام الوارد إنَّما هو في الغيب النسبي، وهو الذي سيتبيَّنُ معناه ودلالته فيما يأتي في نقد الاستشكال.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

هذا الاستشكال قد سُبِق به المستشكِل، ويندرج تحت دعوى عريضة من منكري السنَّة، وهي: دعوى إنكار أحاديث الغيبيّات مما أخبر به رسول الله ﷺ أصحابَه، وقد تعرَّض جملةٌ من الباحثين لنقضها ونقد أساساتها، ومنهم عيسى النُّعمي، إذ عَقَدَ لها الباب الخامس من كتابه «دفع دعوى المُعارِض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة بمسائل الاعتقاد دراسة لما في «الصحيحين»»[2]، وكذلك تعرَّض لها بعدَهُ محمد زريوح في «المعارضات الفكريَّة المعاصرة لأحاديث «الصحيحين»»[3]، وقد مهَّد عيسى النعمي للباب بتمهيد ذكر فيه تعريف الغيب، ومكانته المركزيَّة في الإيمان، وفوائده، وبرهن على أنَّ الإيمان بالغيب من ضرورات النفس الإنسانيَّة، والمميِّز لها عن الحيوان، وذكر انقسام قضايا الاعتقاد الغيبية من جهة دلالة العقل عليها إلى قسمين: ضروري قد يوجد ما يستدل به عليه كمبدأ السببيَّة، وغيب محض العلم به متوقِّف على خبرِ

(1) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص313-314، وهو في النشرة المستقلَّة لكتاب قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص25-26.

(2) النُّعمي، دفع دعوى المُعارِض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة بمسائل الاعتقاد دراسة لما في «الصحيحين»، ص673-817.

(3) زريوح، المعارضات الفكريَّة المعاصرة لأحاديث «الصحيحين»، جـ2، ص925-1199.

الصادق[1]، وسامر إسلامبولي ليس أول من أورد الاستشكالات على أحاديث الغيبيَّات، فهو مسبوق بكثيرين على شاكلته، وفي ذلك يقول محمد شحرور[2]:

«فالنبي لا يعلم الغيب، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُ﴾[الأعراف: 188]، وهذا أمر واضح في النص لا لبس فيه ولا مجال لأيِّ تأويل أو تخريجةٍ لغويَّة. لكن المحزن أن يكابر البعض فيه فينسبون إلى الرسول وإلى غيره علم مالم يعلم. فرب قائل يقول بأن النبي كان يعلم الغيب بعد أن أطلعه الله عليه، كما في قوله تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾ لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَىْءٍ عَدَدًۢا ﴿٢٨﴾﴾[الجن: 26-28].

وقوله: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۚ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [آل عمران: 44].

﴿تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا ۖ فَٱصْبِرْ ۖ إِنَّ ٱلْعَٰقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ ﴿٤٩﴾﴾ [هود: 49]. ونحوها.

ثم ردَّ شحرور ما فهمه العلماء من أهل الإسلام من دلالة هذه الآية بما اخترعه من قوله إنَّ كلمة (رسول) لا تعني النبي العربي محمداً ﷺ أينما جاءت من التنزيل الحكيم، وأخذ يسوق الآيات التي وردت فيها لفظة رسول دالَّةً على جبريل، وقد غفَل عن دلالة اللفظة في اللغة وأُصول الفقه، حيث تجرَّدت عن المـُقيِّد، فهي مطلقةٌ في الرسل جميعًا، ثمَّ إنَّها إذا تناولت جبريل عليه السلام فما الدليل على قصرها عليه؟! وما المانع من تناولها رسول الله ﷺ، وآيات القرآن الكريم عامرةٌ بتسميته

(1) النعمي، دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة بمسائل الاعتقاد، ص-672 685.

(2) محمد شحرور: مهندس مدني متحصِّل على الدبلوم من جامعة موسكو 1964، أصدر عددًا من الكتب باسم: (دراسات فكريَّة معاصرة)، كان يدعو إلى قراءةٍ جديدةٍ للقرآن الكريم، ويصنَّف ضمن زُمرة العلمانيين المناوئين للسنَّة النبويَّة، نتج عن كتاباته شذوذات عديدة، توفي عام 2019م.
زريوح، المعارضات الفكريَّة المعاصرة، جـ1، ص317.

بذلك: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (٦٧)﴾ [المائدة: 67].

﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (١٠١)﴾[البقرة: 101]، ﴿رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً (٢)﴾[البينة: 2]، وغيرها كثير، أوَليس المقصود بالرسول ههنا هو نبيُّنا ﷺ؟! وفي دلالة آية سورة الجنِّ يقول ابن كثير: «وهذا يعمُّ الرسول الملَكيَّ والبَشريَّ»[1]. ويذكر ابن كثير الاستثناء من آية الأعراف في سورة الجنِّ، والقرآن الكريم يفسِّر بعضُه بعضًا:

«أمره الله تعالى أن يفوض الأمور إليه، وأن يخبر عن نفسه أنه لا يعلم الغيب، ولا اطِّلاع له على شيء من ذلك إلا بما أطلعه الله عليه، كما قال تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا (٢٦) إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا (٢٧)﴾ [الجن: 26-27]»[2].

ثم قال شحرور:

«من هُنا نُقرِّر جازمينَ أنَّ كُلَّ أحاديث الغيبيات (وهي أحاديث تعليم وإخبار وليست أحاديث أحكام) المنسوبة إلى النبي ﷺ[3] فيها ما يريب، سواء ما يحكي منها عن غيب ملكوت الله في السماوات العلى، وما يحكي منها عن غيب المستقبل من الزمن وما سيحدث فيه من أحداث. فالقسم الأول يطفح بالقصص التوراتي وبالإسرائيليات، والقسم الثاني يطفح بالاتجاهات المذهبية والطائفية التي سادت المجتمع العربي الإسلامي منذ أن توفي النبي ﷺ حتى أواخر العصر العباسي، وما زالت عقابيلها مؤثرة إلى يومنا هذا. ومن المفيد

(1) ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت774هـ)، تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) (8ج)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (الرياض: دار طيبة، ط2، 1420هـ)، جـ8، ص247.
(2) ابن كثير، المصدر السابق، جـ3، ص523.
(3) كذا!

استعراض بعض الأمثلة من هذه الأحاديث، التي يبرز فيها التناقض وتغيب فيها المصداقية»[1].

ولم يعلم أنَّ الغيبَ المنفيَّ عنه ﷺ هو الغيب المطلق، لا الغيب الذي يُنبَّأ به، كما نُبِّئَ بفتح فارس والروم في أيَّام الخندق، وغير ذلك من دلائل نبوَّته ﷺ.

وقد انتقَدَ عددٌ من الباحثين استشكال أمر الغيب في الأحاديث النبويَّة، ومنهم عيسى النعمي[2] ومحمد فريد زريوح[3]، غير أنَّ الباحثَين تعرَّضا لتفاصيل دعاوى المعارضة العقلية للأحاديث التي ورد فيها الإخبار بالمغيبات، وعلى جهة إنكار المغيبات كلها، ولم يتعرَّضا لأصل المسألة، وهي التمحُّل بدعوى أنَّ النبي ﷺ لا يعلم الغيب، فكيف يخبِر به!

وأمَّا نقد هذا الاستشكال فظاهرٌ في دلالة آي القرآن الكريم، ومنها ما أورده شحرور فيما نقلتُ عنه مِن قبلُ من آية سورة الجنِّ وغيرها، وما قاله المفسِّرون في دلالتها، وفي تقسيم العلماء الغيبَ قسمين:

1 - **غيب مطلق**: وهو الوارد في مفاتح الغيب التي أشار القرآن الكريم إليها في سورة الأنعام، وفُصِّلت في آخر سورة لقمان:

﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾﴾ [الأنعام: 59].

﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى

(1) شحرور، محمد، نحو أُصول جديدة للفقه الإسلامي، (دمشق: دار الأهالي، ط1، 2000م)، ص156-157.

(2) النعمي، دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة بمسائل الاعتقاد، دراسة لما في الصحيحين، ص672-685.

(3) زريوح، المعارضات الفكريّة المعاصرة لأحاديث «الصحيحين»، جـ2، ص925-927 وما بعدها إلى نهاية الفصل ص1198.

نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿٣٤﴾ ﴾ [لقمان: 34].

وجاء في «الصحيحين» من حديث أبي هريرة ﷺ، قال: «كان النبي صلى الله عليه وسلم بارزًا يومًا للناسِ، فأتاه جبريلُ ... قال: متى الساعةُ؟ قال: «ما المسؤولُ عنها بأعلمَ مِنَ السائِلِ، وسأخبرُكَ عن أشراطِها: إذا وَلَدَتِ الأمةُ ربَّها، وإذا تطاوَلَ رُعاةُ الإبلِ البُهمِ في البنيانِ، في خمسٍ لا يعلمُهنَّ إلا الله». ثم تلا النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ ﴾ [لقمان: 34] الآية، ثم أدبر فقال: «رُدُّوهُ». فلم يَرَوا شيئًا، فقال: «هذا جبريلُ جاءَ يُعَلِّمُ الناسَ دينَهُم»»[1].

2 - **غيب نسبي**: وهو ما غاب علمُه عن بعض الخلق وبَلَغَ بعضَهُم، فهو غيبٌ بالنسبة إلى الذي لا يعلَمُهُ، وليس بغيبٍ للذي يعلمُهُ[2]، وتمكِنُ معرفتُهُ إمَّا بطريق الوحي أو التجربة، أو نحو ذلك، كما هو موجود في قعر البحار وأغوار الأرض وأجواء السماء، وكمعرفة بواطن الأجسام باستعمال الأشعَّة[3].

والسنَّة وحيٌ من الله تعالى في معانيها، وإن كانت ألفاظُها من رسول الله ﷺ، فلا عجب في تضمُّنها إخبارًا بالغيب[4]، مثل ما وقع في غزوة الخندق وغيرها[5]. والله تعالى أعلم.

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل عن الإيمان، جـ1، ص19، برقم:50، ومسلم بن الحجَّاج (ت261هـ)، صحيح مسلم (5ج)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت)، كتاب الإيمان، باب الأيمان والإسلام والإحسان، جـ1، ص39، برقم:9.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت728هـ)، النبوَّات (2ج)، تحقيق: عبد العزيز الطويَّان، (الرياض: دار اضواء السلف، ط1، 1420هـ)، جـ2، ص1022.

(3) ابن عثيمين، محمد بن صالح (ت1421هـ)، شرح العقيدة الواسطيَّة، (الدمام: دار ابن الجوزي، ط5، 1419هـ)، ص194.

(4) الشافعي، محمد بن إدريس (ت204هـ)، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، (القاهرة: مكتبة البابي الحلبي، ط1، 1358هـ)، ص78.

(5) النسائي، أحمد بن شعيب (ت303هـ)، السنن الكبرى (12ج)، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ)، كتاب الجهاد، باب غزو التُّرك، جـ4، ص304، برقم:4370.

وأمرٌ آخر يجدر التنبيه عليه، مما يتعلَّق بأصول الفقه، وهو: كون ظاهر هذا الحديث غيرَ مُراد، فهو وإن خَرَجَ مخرجِ العموم لبيان كل شيء كائن إلى قيام الساعة، إلا أنَّ الألفاظ والروايات الأُخرى وقرائن الأحوال العامَّة- لمقتضى خلق الله ﷻ- والخاصّة بحال حذيفة وما كان يطلبه من الأحاديث والأمارات= مخصِّصة لهذا العموم، وهو الذي يسمّيه الأصوليون بالعامِّ الذي أُريد به الخاصُّ[1]، فقد جاء في بعض ألفاظ الحديث: «فما منه شيء إلا قد سألتُه، إلّا أنّي لم أسأله: ما يُخرج أهلَ المدينة من المدينة»[2].

ومعلومٌ مِن جُملة حال حُذيفة رضي الله عنه أنَّه كان يسأل رسول الله ﷺ عن أحاديث الفِتن- وهي الذي عبَّر عنه بالشرِّ- مخافة أن تُدرِكَه[3].

فبانَ أنَّه قَصَد الفِتَن الكائنة إلى يوم القيامة، وبيانها أهم للأُمَّة من حوادث التاريخ العابرة التي لا تأثير لها عليهم ولا يتعلَّق بها عمل ولا يترتَّب عليها أثر- وهو ما فَهِمَه أهل العلم بالحديث وقد أوردوا الحديث في كتاب الفِتَن-، وأنَّ المقصود بالغيب هو الغيب المقيَّد وليس المطلق الذي ذهب إليه المـُستَشْكِل. والله تعالى أعلم.

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ الغيب قسمان: أحدهما **مطلق**، لا يعلمه إلا الله ﷻ، والثاني: **نسبي**، أطلَع الله عليه رُسُلَه عليهم السلام، وقد جاء مصداق ذلك في كتاب الله ﷻ، من حيث النظر ومن حيثُ التطبيق، فأمَّا النظر، ففي قوله تعالى: ﴿ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ

(1) الشافعي، الرسالة، ص58.

(2) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الفِتَن وأشراط الساعة، باب إخبار النبي فيما يكون إلى قيام الساعة، جـ4، ص2217، برقم:2891.

(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوَّة في الإسلام، جـ4، ص199، برقم:3606، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة أئمة المسلمين عند ظهور الفتن، جـ3، ص1475، برقم:1847.

وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ رَصَدٗا ﴿٢٧﴾ ﴾ [الجن: 26-27]، وأمَّا من حيث التطبيق، فما قصَّه الله ﷻ علينا من إطلاعه رُسلَه على الغيب، مثل ما كان من يوسف عليه السلام: ﴿ قَالَ لَا يَأۡتِيكُمَا طَعَامٞ تُرۡزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأۡتُكُمَا بِتَأۡوِيلِهِۦ قَبۡلَ أَن يَأۡتِيَكُمَاۚ ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّيٓۚ إِنِّي تَرَكۡتُ مِلَّةَ قَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَهُم بِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ كَٰفِرُونَ ﴿٣٧﴾ ﴾[يوسف: 37]، وعيسى عليه السلام: ﴿ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأۡكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لَّكُمۡ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴿٤٩﴾ ﴾ [آل عمران: 49]، ورسولنا ﷺ في الإخبار بغلب الروم بعد غَلَبتهم: ﴿ الٓمٓ ﴿١﴾ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ﴿٢﴾ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴿٤﴾ ﴾[الروم: 1-4].

المطلب الثاني: استشكال حديث تخفيف القرآن على النبي داود عليه السلام

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المـُستَشْكِل:

«النبي داود يقرأ القرآن: عن أبي هريرة عن النبي قال:

«خُفِّفَ على داودَ عليه السلام القرآنُ، فكان يأمُرُ بدوابِّهِ فتُسرَجُ، فيَقرأُ القرآنَ قبلَ أن تُسرجَ دَوابُّهُ، ولا يأكلُ إلاّ مِن عَمَلِ يَدِهِ»[1].

أي: يقرأ القرآن كلَّه قبل أن ينتهي سرج[2] دابته.

وهذا الحديث باطلٌ، وذلك مِن أوجُه:

1 - القرآن لم ينزل على داود، وإنَّما أُنزِلَ على نبيِّنا محمد.

2 - افتراض أنَّ الراوي ذَكَرَ القرآن بدل الزَّبُور ناسيًا أو واهِمًا، كيف يمكن أن يقرأ داود الزَّبُور كله بوقتٍ قصير لا يُذكَر؟! وإن تمَّ ذلك فعلاً فليس في الأمر مدحٌ وميزة؛ لأنَّ القراءة بهذه السرعة قطعًا ينتفي عنها التدبُّر والخشوع، ومن يفعل ذلك لا يُمدَح؛ ولذلك نهى رسول [الله][3] عن قراءة القرآن كلِّه في أقلَّ [4] ثلاثة أيَّام»[5].

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: (وآتينا داود زبورًا) [النساء: 163]، جـ4، ص160، برقم:3417.

(2) كذا! والصواب من حيث اللغة: إسراج. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (ت276هـ)، الشعر والشعراء (2ج)، (القاهرة: دار الحديث، 1423هـ)، جـ1، ص257.

(3) وردت خطأً طباعيًا في الكتاب.

(4) يقتضي السياق زيادة كلمة (من).

(5) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص336، والنشرة المستقلَّة لكتاب قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص56.

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

استَشكل من الحديث أُمورًا ثلاثة:

1 - أنَّ اللفظ الوارد في الحديث (القرآن) والكتاب الذي أُنزِلَ على داود عليه السلام هو الزَّبُور.

2 - أنْ لو كان المقصود الزَّبُور فإنَّ قراءته مستحيلة كذلك في هذه المـُدَّة القصيرة.

3 - أنَّ قراءة الكتاب (القرآن او الزَّبُور) في هذه المـُدَّة القصيرة مستلزم لانتفاء التدبُّر والخشوع، وما كان كذلك من القراءة فلا مدح عليه.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

بَدْءًا، هي شبهةٌ توارد عليها غيره ممن تولَّوا كِبْرَ الطعن في «الصحيحين»، ويظهر لي أنَّ هذا الاستشكال منقول نقلًا صرفًا من عبد الحسين شرف الدين الموسوي[1]، وعنوَنَ له بعنوان: «إيقاع الفعل في وقتٍ لا يَسَعُهُ»، وقال إنَّه محُالٌ من وجهين- وهما وجها الاستشكال عند إسلامبولي حذو القُذَة بالقُذَّة- وتابعه عليه أمثال إسماعيل الكردي[2].

---

(1) عبد الحسين شرف الدين بن يوسف الموسوي العاملي، عالم شيعي ولد سنة (1290هـ) وأصله من العراق، كان من المتبنّين لفكرة تقريب السنَّة إلى الشيعة، دَرَس في الحوزة العلميَّة بسامرَّاء وفي النجف، من مؤلَّفاته كتاب «المراجَعات»، توفي في لبنان عام (1377هـ).
تنظر ترجمته في موقع: ويكي شيعة.
وكلامه: الموسوي، عبد الحسين شرف الدين (ت1377هـ)، أبو هريرة، (بيروت: دار الزهراء، ط4، 1397هـ)، ص-159 161.

(2) إسماعيل الكردي: ولد في دمشق عام 1964م، حاز إجازة اللغة العربيَّة وآدابها من جامعة دمشق، وعمل في مجال النشر، له اهتمام بكتب الديانات القديمة، ويصنَّف في خانة العقلانيين المناوئين للسنَّة النبويَّة، له كتاب: «نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث».
زريوح، المعارضات الفكرية المعاصرة لأحاديث «الصحيحين»، جـ1، ص405. بتصرُّف واختصار يسير.
وقد ردَّت عليه ما جاء في كتابه المشار إليه الباحثةُ نجاح محمد عزَّام، في رسالتها «دفاعاً عن «الصحيحين» رداً على كتاب إسماعيل الكردي الموسوم بـ نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث دراسة تطبيقية لبعض أحاديث «الصحيحين»»، وقد ترجمت له الباحثة في كتابها: ص13، وألمحت إلى كونه مغمورًا، ولا علاقة له بعلم الحديث.
وكلام الكردي: نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث دراسة تطبيقية على بعض أحاديث «الصحيحين»، ص187.

وأمَّا جواب **الأمر الأوَّل**- وهو: تسمية ما أُنزل على داود عليه السلام قرآنًا-: فقد ورد في كثير من طريق هذا الحديث بلفظ: «خُفِّف على أبي داود القراءة»[1] بدل (القرآن) وإحدى اللفظتين مرويَّةٌ بالمعنى، ولا يعنينا تحقيق أيِّ اللفظتين هي المقولة في أصل الحديث بقدر ما يعنينا تعاوُرُ المعنى بين القرآن والقراءة، واستجازةُ أئمَّة الحديث رواية إحداهما بمعنى الأُخرى.

وقد بيَّن العلماء وشُرَّاح الحديث أنَّ لفظَ (القرآن) في هذا الحديث لا يُقصَدُ به الكتاب المنزَّل على نبيِّنا ﷺ، بل المقصود به هو (القراءة)، فهي مصدر من مصادر الفعل (قرأ)، كما يقول ابن بطَّال المالكي[2]، وابن حجر العسقلاني الشافعي[3]، وبدر الدين العيني الحنفي، وقال: «وقرآنُ كلِّ نبيٍّ يُطلق على كتابه الذي أوحيَ إليه»[4]، فهو إذن مصدرٌ كالغفران والكُفران[5].

وهو الموافق لأصل المفردة في اللغة:

«(قري) القاف والراء والحرف المعتلُّ أصلٌ صحيح يدلُّ على جمعٍ واجتماع، من ذلك: القرية، سمّيت قريةً لاجتماع الناس فيها»[6]. «قالوا: ومنه القرآنُ، كأنه سمي بذلك لجمعِهِ ما فيه من الأحكام والقصص وغير ذلك»[7].

---

(1) بلفظ (القراءة): أحمد بن حنبل (ت241هـ)، مسند أحمد بن حنبل (52ج)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1417هـ)، جـ13، ص497، برقم:8160، والبخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله: (وآتينا داود زبورًا)، جـ6، ص85، برقم:4713، وغيرها.

(2) ابن بطَّال، علي بن خلف (ت449هـ)، شرح صحيح البخاري (10ج)، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، (الرياض: مكتبة الرُّشد، ط2، 1423هـ)، جـ10، ص273.

(3) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ8، ص397.

(4) العيني، محمود بن أحمد (ت855هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري (25ج)، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت)، جـ16، ص7.

(5) ابن الأثير، محمد بن محمد أبو السعادات (ت606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر (5ج)، تحقيق: محمود الطناحي، وطاهر الزاوي، (بيروت: المكتبة العلمية، 1399هـ)، جـ4، ص30، مادَّة (قرأ).

(6) ابن فارس، مقاييس اللغة، جـ5، ص78، مادَّة (قري).

(7) ابن فارس، المصدر السابق، جـ5، ص79، مادَّة (قري).

فهو جامعُ لمعنيين اثنين: الجمع والقراءة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾﴾ [القيامة: 17]

وقيل في تفسير هذي الآية: «أي: جمعَهُ وقراءته»[1].

ولفظ التوراة والإنجيل والقرآن والزَّبُور قد يراد به الكتب المعينة، ويراد به الجنس، فيعبر بلفظ القرآن عن الزبور وغيره، وكذلك ما جاء في التوراة: «إني سأقيم لبني إسرائيل نبيًّا من إخوتهم، أُنزل عليه توراةً مثلَ توراةِ موسى». فسمى الكتاب الثاني توراة[2].

وعلى هذا فيتعلَّق الخطاب بمعهود كلِّ أُمَّةٍ وكل نبيٍّ من الكتاب المنزل عليه، ويكون فيما سوى ذلك اسم جنس يصدق على الكتب المنزلة جميعًا، فقد يأتي العكس، فيطلق الزَّبُور ويراد به القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ ﴿١٠٥﴾﴾ [الأنبياء: 105]، أنَّه أُريد به القرآن الكريم في قول بعض أهل العلم[3]، وقد استعمَل المُستَشْكِلُ مغالطةً ظاهرةً، إذ ساقَ أمرَ كون القرآن لا يمكن أن يُطلق على غير كتاب أُمَّة الإسلام، فقال: «افتراض أنَّ الراوي ذَكَرَ القرآن بدل الزَّبُور ناسيًا أو واهِمًا». وكأنَّه لا يمكن إستبدال القرآن بالزَّبُور إلا وهمًا أو نسيانًا، ولا مسوِّغ في لسان العرب أو لسان الشرع لإبداله عمدًا صوابًا!

(1) الزبيدي، محمد بن محمد (ت1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس (40ج)، تحقيق: عبد الستار أحمد فرَّاج وآخرين، (الكويت: دار الهداية، ط2، 1385هـ)، جـ1، ص370.

(2) ابن تيميَّة، أحمد بن عبد الحليم (ت728هـ)، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح (6ج)، تحقيق: علي بن حسن وآخرين، (الرياض: دار العاصمة، ط2، 1419هـ)، جـ5، ص156-157، وينظر: ابن قيِّم الجوزيَّة، محمد بن أبي بكر (ت751هـ)، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، تحقيق: محمد أحمد الحاج، (جدة: دار القلم- دار الشاميَّة، ط1، 1416هـ)، جـ2، ص369.

(3) الطبري، محمد بن جرير (ت310هـ)، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) (24ج)، تحقيق: محمود محمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ)، جـ18، ص547-548، في اختيار سعيد بن جُبير.

وأمّا الأمر الثاني- هو استحالة قراءته في هذه المدّة القصيرة-: فإنَّ الأنبياء عليهم السلام قد اختصَّهم الله ﷻ بخصائص ليست لباقي البشر، ومن ذلك القوَّة، وقد أوتيَها داود ﵇، وإلانَةُ الحديد، وتسبيح الطير والجبال بتسبيحه، ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ مِنَّا فَضْلًا يَٰجِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ ٱلْحَدِيدَ ﴿١٠﴾﴾ [سبأ: 10] فما هم قائلون عنها؟! وقد عُرِفَ قريب منه لمن هم دون الأنبياء[1].

والله ﷻ «يَبسُطُ الزمانَ كما يَطوي المكانَ؛ ليكون خَرْقُ العادة»[2]. فيُفعَلُ الفِعلُ الكثير في الزمن القليل، وقد حصل لنبيِّنا ﷺ في الإسراء والمعراج، بُسِطَ له الزمان حتّى أُسريَ به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، ومن ثمَّ عُرِجَ به إلى سِدرة المنتهى في السماء السابعة في بعض ليلة، وطويَ له من المكان ما مُكِّن به من هذه الرحلة.

والأمر الثالث: أنَّه لا ينبغي مقارنة القرآن الكريم بالزَّبور من حيث حجم المحتوى، فالقرآن الكريم يكون في أكثر من 600 صحيفة، والزبور- الموجود الآن- يقع في نحو 70 لوحة أو 140 وجهًا بعدد كلمات أقلَّ في كلِّ سطر منه[3]، فالقرآن الكريم يمثِّل أكثر من أربعة أضعاف حجمِه.

الأمر الرابع: وهو قياس فهم إسراج الدواب إلى مباشرة الفعل نفسه، دون النظر إلى دلالة أبعد منه، فقد تكون تلك القراءة مِن بعدِ صلاة الفجر حتى أوانِ خروج داود ﵇ إلى النظر في مصالح مملكته، وكان بعضُ السلف يقرأ مثل ذلك- ما يعادل سبعة أجزاء من القرآن الكريم- في وِردِه ليلًا أو نهارًا[4].

---

(1) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ6، ص524.
(2) الكوراني، أحمد بن إسماعيل (ت893هـ)، الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري (11ج)، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1429هـ)، جـ6، ص300.
(3) نسخة مخطوطة منه في موقع مكتبة نور: https: / /2u.pw /u8Yky
(4) الصنعاني، محمد بن محمد بن زبارة (ت1381هـ)، الملحق التابع للبدر الطالع (2ج)، (بيروت: دار المعرفة، د. ت)، جـ1، ص185.

الأمر الخامس: وهو نفي التدبُّر عن القراءة السريعة، وهذا أيضًا إنَّما يصدق في حقِّ عامَّة الناس، غير أنَّ للأنبياء عليهم السلام من الأحوال والبركة ما هو مستفيض شائع النقل مِن مَنِّ الله تعالى عليهم، وما كانَ الله ﷻ ليمتدح داود بإيتائه الزَّبُور لولا أنَّه كان ما يقوم به من حقِّه فوق ما يُتصوَّر، ولولا أنَّه كان يتلوه على الوجه الذي يحبُّه الله ويرضاه، ما امتدحه دون غيره من إخوانه الأنبياء عليهم السلام بكتابه؛ فقد قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيۡمَٰنَۚ وَءَاتَيۡنَا دَاوُۥدَ زَبُورٗا ١٦٣﴾ [النساء: 163]. وأمرُ حُسنِ تلاوة داود عليه السلام وما أوتيه من المزامير حال تلاوته أمرٌ مستغنٍ عن تطلُّب الدليل عليه(1).

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ القرآن في اللغة يطلق على الكتاب المقروء مطلقًا، وقد فسَّره الشُّرَّاح في هذا الحديث بالكتاب المنزَّل على داود عليه السلام وهو الزَّبور، وغير بعيد على قدرة الله ﷻ وكرامته لأنبيائه عليهم السلام أن يمكِّنهم منَ الطاعات بما لا قِبَلَ لغيرهم به، وأنَّ الزبور الموجود بين أيدي الناس اليوم يمثِّل قدرًا صغيرًا مقارنة بالقرآن الكريم، بما يمكن معه ختم تلاوته في زمن تجهيز موكب النبي الملك داود عليه السلام، ولا يلزم من ذلك سرعة تلاوةٍ تُخِلُّ بالتدبُّر، وقد كان من السلف من يقرأ مثل هذا القدر من القرآن الكريم ليلًا أو نهارً، فكيف يُستبعَد ذلك على نبيٍّ له من الآيات أنَّ الجبال والطير يسبِّحن معه بالعشي والإشراق؟!

(1) وقد أجاب بعض الباحثين عن بعض الاستشكالات الموردة على هذا الحديث، وقد أفدتُ منهم، ومنهم: فهد الوهيبي، له مقال بعنوان: قوله ﷺ «خُفِّف على داود القرآن»، منشورة في موقع ملتقى أهل التفسير: https: //2u.pw /Ebc00 ، وينظر موقع بيان الإسلام: https: //2u.pw /g7Lhq .

المطلب الثالث: استشكال لفظة «ودنا الجبار رب العزة فتدلى» في حديث المعراج

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المـُستَشْكِل سامر إسلامبولي:

«عن أنس بن مالك- حديث الإسراء بطوله- إلى قوله: «حتى جاء سدرة المنتهى، ودنا الجبَّارُ ربُّ العزَّة، فتدلَّى، حتى كان منه قاب قوسين أو أدنى».

«وهذا الوصفُ باطلٌ قطعًا؛ لأنَّ الذي قام بفعل الدنوِّ والتدلِّي ليس هو الله سبحانه وتعالى؛ لأنَّه منزَّه عن ذلك ولأنَّه أحدٌ صمدٌ قيّومٌ، والقرآن قد صرَّح بشكل قطعي الدلالة على أنَّ الذي قام بذلك الفعل هو جبريل عليه السلام، قال تعالى: ﴿ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ﴿٥﴾ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ﴿٦﴾ وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٧﴾ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴿٨﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴿٩﴾ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ﴿١٠﴾ ﴾ [النجم: 5-10][1].

وسُئلت السيدة عائشة عن المراد بهذه الآيات، فقالت: «هو جبريلُ، رآه رسول الله بصورته الحقيقيَّة»»[2].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - إنَّ الوصفَ باطلٌ قطعًا، ودليلُهُ أنَّ الله سبحانه وتعالى منزَّه عنه، لكنَّه قصَّر في التدليل على هذا التنزيه، وقال معللاً بأنَّه أحد صمد قيَّوم.

2 - وإنَّ القرآنَ قد صرَّح بشكل قطعي الدلالة على أنَّ الذي قام بفعل الدنوِّ والتدلِّي هو جبريل عليه السلام، وذَكَرَ الآيات من سورة النجم.

(1) خرَّجَ المـُستَشْكِلُ الآيات من 4-10، والصواب من 5-10.
(2) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص337-338، والنشرة المستقلَّة لكتاب قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا في البخاري ومسلم، ص58-59.

3 – هوَّل في هذا الاستشكال في استجلاب قضيَّة قطعيَّة الدلالة، وإن كان قول أهل العلم مطابقًا لهذه الدلالة إلا أنَّ الاحتمال واردٌ عليها.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

الحديث طويل من رواية شريك، وقد اقتصر المستشكِل على طرفٍ يسير منه[1].

وإجابة العلماء عن الاستشكال الوارد على هذه اللفظة واردةٌ من جهاتٍ عدَّة راجعة إلى مقارنة رواية شريك برواية أقرانه ممَّن روى عن أنس ﷺ ممن لم يذكر هذه اللفظة.

فهي مما انفرد به شريك بن عبد الله بن أبي نمر، وقد انتقَد عليه العلماء غيرَ ما لفظٍ انفرد به في حديث المعراج، ذكر منها ابن حجر العسقلاني فيما خالفت فيه روايته رواية غيره من الرواة المشهورين عشرة أشياء، **الثامن**: نسبة الدنوِّ والتدلِّي إلى الله ﷻ، وذكر أنَّ المشهور في الحديث أنَّه جبريل[2] ﷺ.

وههنا يقال: إنَّه من المعلوم لدى الدارسين في علوم الحديث انقسام أحاديث «الصحيحين» إلى أحاديث أصول- يُحتجُّ بها- ومتابعات وشواهد- يعضد بها، وأنَّه يُتساهل في أمر الثانية ما لا يُتساهل أمر الأُولى[3]، وإذا نظرنا إلى حديث شريك في الإسراء والمعراج وجدناه من قبيل المتابعات وليس الأُصول؛ فقد أخرجه البخاري في باب ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴾ [النساء: 164]، وساقَ فيه حديث أبي هريرة ﷺ، أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم قال: «احتجَّ آدمُ وموسى، فقال موسى: أنتَ آدمُ الذي أخرجتَ ذُرِّيَّتَكَ مِنَ الجنَّة!

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قوله: (وكلَّم الله موسى تكليماً)، جـ9، ص149-151، برقم:7517.

(2) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ13، ص485.

(3) ابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح (2ج)، تحقيق: ربيع المدخلي، (المدينة النبوية: الجامعة الإسلاميَّة، ط1، 1404هـ)، جـ1، ص316.

قال آدم: أنتَ موسى الذي اصطفاكَ الله برسالاتِه وكلامِه، ثم تَلومُني على أمرٍ قَد قُدِّرَ عَليَّ قبلَ أن أُخلَق! فحجَّ آدمُ موسى»[1].

فهذا الحديث هو عُمدة الباب وأصله، ثمَّ أخرج البخاري حديثًا آخر، وكان الثالثَ هو حديث شريك.

ومما يفيد فيما نحن بصدد الاستدلال له: ما يتَّصل بمنهج الإمام البخاري في التصنيف، وهو: إخراجه الحديث في غير بابِه اللصيق بدلالته، وفي ذلك إشارةٌ لا تخفى على ما أراد البخاري تصحيحه من أجزاء الحديث الذي انتُقِد بعضُه بخطأِ راويه او نَكارة لفظه، فهذا الحديث موضوعه: الإسراء والمعراج وسياق القصَّة بطولها وبتفاصيلها، ففي باب حديث الإسراء، وقوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١﴾﴾[الإسراء: 1]، أخرج حديث جابر بن عبد الله[2]، وبعده مباشرةً باب المعراج أخرج فيه حديث قتادة عن أنس، عن مالك بن صعصعة رضي الله عنهما[3]، وأخرج في باب قوله: ﴿أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾[الإسراء: 1]، حديث ابن شهاب، قال ابن المسيب: قال أبو هريرة[4]، ولم يخرج في هذه الأبواب والتراجم حديث شريك المتعلِّق سياقه وألفاظه بها، وفي هذا من الإشارة والتلويح المستغني عن التصريح عندَ مَن خَبَرَ منهج الإمام البخاري.

وكذلكَ فإنَّ الجزء المستشهَد به من الحديث من قِبَل البخاري والذي ترجم

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قوله: (وكلَّم الله موسى تكليماً)، جـ9، ص148، برقم:7515.

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب حديث الإسراء، جـ5، ص52، برقم:3886.

(3) البخاري، المصدر السابق، كتاب مناقب الأنصار، باب حديث المعراج، جـ5، ص52-53، برقم:3887.

(4) البخاري، المصدر نفسه، كتاب التفسير، باب قوله: (أسرى بعبده ليلًا من المسجد الحرام)، جـ6، ص83، برقم: 4709.

للباب بفحواه، موضوعه في الفضائل، وهي مما يُتساهل فيه[1]، وقد شهدَ لهذا الجزء الأحاديث التي ساقها قبله في فضل موسى عليه السلام، ومِن قبلِ ذلك آياتُ القرآن الكريم في تكليمِ الله عز وجل موسى عليه السلام.

ثمَّ بعد ذلك النظر في سياق شريك بن أبي نمر لحديث أنس t ومخالفته لمن هو اوثق منه ممن روى حديث الإسراء والمعراج عن أنس بن مالك رضي الله عنه، إذ خالفَ محمد ابن شهاب الزُّهري وقَتادَةَ بن دِعامة السدوسي وثابتًا البُناني، وهؤلاء أئمة مطلقًا وفي حديث أنس هم أوثق من روى عنه وأحفظ، كما قال أبو حاتم الرازي: «أثبتُ أصحاب أنسٍ: الزُّهريُّ، ثمّ قَتادةُ، ثمّ ثابتٌ البُناني»[2].

وقد نصَّ أهل العلم على مخالفته من روى الحديث من الأثبات، وهو نفسه قد صرَّح بعدم ضبطه بعضَ مواطن الحديث كقوله: «كلّ سماء فيها أنبياء قد سمَّاهم، فأوعيتُ منهم ... وآخر في الخامسة لم أحفظِ اسمَه»، وممّن أشار إلى أنَّ لشريكٍ في الحديث أوهامًا: الإمامُ مسلم؛ إذ لم يسُق لفظه بتمامه، بل أحالَ على لفظ ثابتٍ البُناني، وقال عقب ذكره شريكًا: «وساق الحديث بقصَّته نحوَ حديثِ ثابت البُناني، وقدَّم فيه شيئًا وأخَّر، وزادَ ونَقَص»[3].

وقال عبد الحقِّ الإشبيلي: «وقد زاد فيه- يعني شريكًا- زيادة مجهولة، وأتى فيه بألفاظ غير معروفة، وقد روى حديثَ الإسراء جماعةٌ من الحفَّاظ المتقنين والأئمَّة المشهورين، كمثل ابن شهاب وثابت البناني، وقتادة، فلم يأت أحد منهم [بمثل] ما أتى به شريك، وشريك ليس بالحافظ عند أهل الحديث، والأحاديث التي تقدَّمت قبل هذا هي المعوَّل عليها»[4].

(1) الحاكم، المستدرك على «الصحيحين»، جـ1، ص666.
(2) ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد (ت795هـ)، شرح علل الترمذي (2ج)، تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد، (الزرقاء: مكتبة المنار، 1407هـ)، جـ1، ص444.
(3) مسلم بن الحجَّاج، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الإسراء بالرسول، جـ1، ص148، برقم: 261.
(4) عبد الحق بن عبد الرحمن الإشبيلي (ت582هـ)، الجمع بين «الصحيحين»، تحقيق: حمد بن محمد الغماس، (الرياض: دار المحقق، ط1، 1419هـ)، جـ1، ص127-128.

وأشار النووي إلى نحو ذلك[1]، وكذلك فَعَلَ ابنُ حجر كما تقدَّم وغيرهم أيضًا، وقد استنكر هذه اللفظة على شريك جمعٌ من أهل العلم[2].

ومن هنا ندلِفُ إلى تلخيص ترجمة شريك بن عبد الله بن أبي نمر، ومعرفة منزلته في أقوال أئمَّة الجرح والتعديل، وقد لخَّص الحافظ ابن حجر ترجمته بقوله: «صدوق يخطئ»[3]، فهو كما قال الحميدي لا يقاوم من خالفهم من الحفاظ المتقنين والأئمة المشهورين، لا في درجته ولا في الاختصاص بأنس t.

ومُلخَّص ما تقدَّم أن يُقال: أنَّه لا لومَ على الإمام البخاري في إخراج هذا الحديث، لكن الذي يظهر من صنيعه ومجمل منهجه التصنيفي أنَّه لا يُصحِّحُهُ بجملته، بل يصحِّحُ ما ترجم له منه باعتبار شهادة ما سبقه من الأحاديث في الباب لمعناه، والباقي على الاحتمال والنظر، فأمَّا ما تفرَّد به شريك من الأوهام التي نصَّ عليها العلماء، ومن تفرُّده بهذه اللفظة محلِّ البحث، فإنَّه لا يُصحَّح بل ولا يعزا عزوًا مطلقًا لـ«صحيح البخاري» دون تقييد بما سبق من كونه في المتابعات والشواهد ونحو ذلك- لئلا يُفهَمَ منه التصحيح-، وعليه فلا تصحُّ هذه اللفظة[4]، ولا يُلامُ الإمام البخاري، ولا إشكال على السنَّة المشرَّفة.

---

(1) النووي، يحيى بن شرف (ت676هـ)، شرح صحيح مسلم (18ج)، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ)، جـ2، ص209.

(2) الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام (15ج)، تحقيق: بشَّار عوَّاد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003م)، جـ3، ص892، وينظر: جـ6، ص160، وابن رجب الحنبلي عبد الرحمن بن أحمد (ت795هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري (9ج)، تحقيق: محمود شعبان وآخرين، (المدينة النبوية: مكتبة الغرباء، ط1، 1417هـ)، جـ2، ص311.

(3) ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوَّامة، (دمشق: دار الرشيد، ط1، 1406هـ)، ص266، برقم:2788.

(4) وقد أورد هذي اللفظة جماعة من أهلِ العلم لكنَّهم تركوها غُفْلًا دون ترجمةٍ بعنوانٍ مُفهِمٍ اختيارًا ودون تعليق، فلا أستطيع التخرُّص بعدِّهم في عِداد مذهب مغاير لما ذكرتُ، منهم: محمد بنُ إسحاق بن خزيمة (ت311هـ)، التوحيد، تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، (الرياض: مكتبة الرُّشد، ط5، 1414هـ)، جـ1، ص388، ومحمد بن إسحاق بن مندة (ت395هـ)، الإيمان، تحقيق علي بن ناصر فقيهي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1406هـ)، جـ2، ص715، وبعض المعاصرين صرَّح بكونها متعلِّقة بالله ﷻ، والنظر في إسنادها يغني عن الجواب عن ذلك. والله تعالى أعلم.

والقول الآخر: أنَّ الدنوَّ والتدلِّي حصل من الله ﷻ، وممَّن قال به: ابن القيِّم، إذ يقول:

«وأما قوله تعالى في سورة النجم: ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴿٨﴾ ﴾ [النجم: 8]، فهو غير الدنوِّ والتدلي في قصَّة الإسراء، فإنَّ الذي في (سورة النجم) هو دنوُّ جبريل وتدلِّيه، كما قالت عائشة وابن مسعود، والسياق يدلُّ عليه فإنّه قال: ﴿ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ﴿٥﴾ ﴾ [النجم: 5]، وهو جبريل: ﴿ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ﴿٦﴾ وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٧﴾ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴿٨﴾ ﴾ [النجم: 6-8]، فالضمائر كلها راجعة إلى هذا المعلم الشديد القُوى، وهو ذو المرَّة، أي: القوَّة، وهو الذي استوى بالأفق الأعلى، وهو الذي دنا فتدلّى، فكانَ من محمد ﷺ قدر قوسين أو أدنى، فأما الدنوّ والتدلّي الذي في حديث الإسراء فذلك صريح في أنّه دنوّ الرب تبارك وتدلّيه، ولا تعرُّض في (سورة النجم) لذلك، بل فيها أنّه رآه نزلةً أخرى عند سِدرة المنتهى، وهذا هو جبريل، رآه محمد صلى الله عليه وسلم على صورته مرّتين، مرّة في الأرض، ومرّة عند سدرة المنتهى. والله أعلم»[1].

وقال أيضًا:

«**الرابع**: أنّه قال: ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴿٨﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴿٩﴾ ﴾ [النجم: 8-9]، فهذا دنوُّ جبريل وتدلّيه إلى الأرض، حيث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأما الدنو والتدلي في حديث المعراج، فرسول الله ﷺ كان فوق السماوات. فهناك دنا الجبار جل جلاله منه وتدلّى، فالدنوّ والتدلّي في الحديث غيرُ الدنوّ والتدلّي في الآية، وإنِ اتَّفقا في اللفظ»[2]. ومُعتَمَدُهُ في هذا الفهم هو رواية شريك، وقد مرَّ ذِكرُ عِلَلِها، وابن القيِّم عالمٌ بغلط شريك في مواضع من الحديث، فقد قال:

(1) ابن قيِّم الجوزيَّة، محمد بن أبي بكر (ت751هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد (5ج)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط27، 1415هـ)، جـ3، ص34-35.

(2) ابن قيِّم الجوزيَّة، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين (3ج)، تحقيق: محمد المعتصم بالله، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1416هـ)، جـ3، ص300-301.

«وقد غلَّط الحُفّاظُ شريكًا في ألفاظ من حديث الإسراء، ومسلم أورد المُسند منه ثمّ قال: «فقدَّم وأخَّر وزاد ونقص، ولم يسرد الحديث، فأجاد رحمه الله»[1].

وأمَّا قولُه: «وسُئلت السيدة عائشة عن المراد بهذه الآيات، فقالت: «هو جبريلُ، رآه رسول الله بصورته الحقيقيَّة». فهذا اللفظ لا يوجد في شيء من الكتب! واللفظ الصحيح:

«عن عائشة رضي الله عنها، قالت: من زَعَمَ أنَّ محمدًا رأى ربَّهُ، فقد أَعظَم، ولكن قد رأى جبريل في صورته وخَلقُهُ سادٌّ ما بين الأُفُق»[2].

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ لفظة (الجبَّار) في حديث المعراج تفرَّد بها شريك بن عبد الله، وليس بالحافظ، وقد خالف الحُفَّاظ الذين رووا هذا الحديث، وقد انتقِدَت عليه هذه اللفظة مع ألفاظ أُخرى في روايته لهذا الحديث من قِبَل نقَّاد الحديث، ممَّا دلَّ على انَّه لم يضبطه، وقول من قال إنَّ الدنوَّ والتدلّي حاصلان من الله ﷻ مستنِدٌ إلى رواية شريك، وقد بان خطأُه فيها، وأمَّا سبيل إخراج البخاري لها فإنَّ عادة البخاري أن يخرِّج الحديث ليحتجَّ منه بما لم تنله العلَّة وما لم يخطئ فيه راويه، فلا يدخل خطأُ شريك في شرط البخاري.

---

(1) ابن قيِّم الجوزيَّة، زاد المعاد في هدي خير العباد، جـ3، ص38. والظاهر أنَّ ابن تيمية يقول بهذا القول، فقد أورد في جملة أحاديث الصفات هذا الحديث فقال: «وفي حديث المعراج في الصحيح: «ثم دنا الجبار ربُّ العزة فتدلى حتى كان منه قاب قوسين أو أدنى»». ابن تيمية، مجموع الفتاوى (37ج)، تحقيق: عبد الرحمن بن قاسم، (المدينة النبوية: مُجمَّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ)، جـ4، ص184.

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب إذا قال أحدكم: آمين، والملائكة في السماء، فوافقت إحداهما الأُخرى، غُفِرَ له ما تقدَّم من ذنبه، جـ4، ص115، برقم:3234. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب معنى قول الله ﷻ: (ولقد رآه نزلةً أُخرى)، جـ1، ص159، برقم:177 مطوَّلًا.

المطلب الرابع: استشكال لفظة: «فَأَسْتَأْذِنُ عَلَى رَبِّي فِي دَارِهِ» في حديث الشفاعة

أَوَّلًا: عرضُ الاستشكال:

قال المستشكِل سامر إسلامبولي:

«عَنْ أَنَسٍ ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله قَالَ: «يُحبَسُ المُؤمِنُونَ يومَ القِيامَةِ حَتَّى يُهِمُّوا بِذَلِكَ فَيَقُولُونَ لَوِ اسْتَشفَعنا إِلَى رَبِّنَا فَيُرِيحُنَا مِنْ مَكَانِنَا. فَيَأْتُونَ آدَمَ فَيَقُولُونَ أَنتَ آدَمُ أَبُو النَّاسِ خَلَقَكَ اللهُ بِيَدِهِ وَأَسكَنَكَ جَنَّتَهُ، وَأَسْجَدَ لَكَ مَلائِكَتَهُ، وَعَلَّمَكَ أَسماءَ كُلِّ شَيءٍ، لِتَشفَعْ لَنَا عِندَ رَبِّكَ حَتَّى يُرِيحَنَا مِن مَكَانِنَا هَذَا، قَالَ فَيَقُولُ لَستُ هُنَاكُم- قَالَ وَيَذكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ- أَكلَهُ مِنَ الشَّجَرَةِ وَقَدْ نُهِيَ عَنهَا-، وَلَكِنِ ائتُوا نُوحًا أَوَّلَ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللهُ إِلَى أَهلِ الأَرْضِ. فَيَأْتُونَ نُوحًا فَيَقُولُ لَستُ هُنَاكُمْ- وَيَذكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ- سُؤَالَهُ رَبَّهُ بِغَيْرِ عِلْمٍ-، وَلَكِنِ ائتُوا إِبْرَاهِيمَ خَلِيلَ الرَّحْمَنِ. قَالَ فَيَأْتُونَ إِبْرَاهِيمَ فَيَقُولُ: إِنِّي لَسْتُ هُنَاكُم- وَيَذْكُرُ ثَلاثَ كَلِماتٍ كَذَبَهُنَّ-، وَلَكِنِ ائْتُوا مُوسَى عَبدًا آتَاهُ اللهُ التَّوراةَ وَكَلَّمَهُ وَقَرَّبَهُ نَجِيًّا. قَالَ: فَيَأْتُونَ مُوسَى، فَيَقُولُ: إِنِّي لَسْتُ هُنَاكُمْ- وَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ، قَتْلَهُ النَّفْسَ-، وَلَكِنِ ائْتُوا عِيسَى عَبْدَ اللهِ وَرَسُولَهُ وَرُوحَ اللهِ وَكَلِمَتَهُ. قَالَ: فَيَأْتُونَ عِيسَى، فَيَقُولُ: لَستُ هُنَاكُم وَلَكِنِ ائتُوا مُحَمَّدًا- صلى الله عليه وآله -، عَبدًا غَفَرَ اللهُ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ. فَيَأْتُونِي، فَأَستَأذِنُ عَلَى رَبِّي فِي دَارِهِ فَيُؤذَنُ لِي عَلَيْهِ، فَإِذَا رَأَيْتُهُ وَقَعتُ سَاجِدًا فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللهُ أَن يَدَعَنِي، فَيَقُولُ: ارفَع مُحَمَّدُ، وَقُل يُسمَعْ، وَاشفَعْ تُشَفَّعْ، وَسَلْ تُعطَ. قَالَ: فَأَرفَعُ رَأْسِي فَأُثنِي عَلَى رَبِّي بِثَنَاءٍ وَتَحمِيدٍ يُعَلِّمُنِيهِ، فَيَحُدُّ لِي حَدًّا فَأَخرُجُ فَأُدخِلُهُمُ الجَنَّةَ». قَالَ قَتَادَةُ: وَسَمِعتُهُ أَيضًا يَقُولُ: «فَأَخرُجُ فَأُخرِجُهُم مِنَ النَّارِ وَأُدخِلُهُمُ الجَنَّةَ، ثُمَّ أَعُودُ فَأَستَأذِنُ عَلَى رَبِّي فِي دَارِهِ، فَيُؤذَنُ لِي عَلَيهِ، فَإِذَا رَأَيتُهُ وَقَعتُ سَاجِدًا، فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللهُ أَنْ يَدَعَنِي ثُمَّ يَقُولُ: ارْفَعْ مُحَمَّدُ، وَقُلْ يُسمَعْ، وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ،

وَسَلْ تُعْطَ. قَالَ: فَأَرْفَعُ رَأْسِي فَأُثْنِي عَلَى رَبِّي بِثَنَاءٍ وَتَحْمِيدٍ يُعَلِّمُنِيهِ- قَالَ- ثُمَّ أَشْفَعُ، فَيَحُدُّ لِي حَدًّا فَأَخْرُجُ فَأُدْخِلُهُمُ الجَنَّةَ». قَالَ قَتَادَةُ وَسَمِعتُهُ يَقُولُ: «فَأَخرُجُ فَأُخرِجُهُمْ مِنَ النَّارِ وَأُدخِلُهُمُ الجَنَّةَ، ثُمَّ أَعُودُ الثَّالِثَةَ **فَأَستَأذِنُ عَلَى رَبِّي فِي دَارِهِ**، فَيُؤْذَنُ لِي عَلَيهِ، فَإِذَا رَأَيتُهُ وَقَعتُ سَاجِدًا فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللهُ أَن يَدَعَنِي ثُمَّ يَقُولُ: (ارْفَعْ مُحَمَّدُ، وَقُلْ يُسْمَعْ، وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ، وَسَلْ تُعْطَهْ). قَالَ: «فَأَرفَعُ رَأسِي فَأُثنِي عَلَى رَبِّي بِثَنَاءٍ وَتَحْمِيدٍ يُعَلِّمُنِيهِ- قَالَ- ثُمَّ أَشفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا فَأَخرُجُ فَأُدخِلُهُمُ الجَنَّةَ»[1]. صحيح **بخاري** (كذا!) 6886

«الملاحظ في الحديث أن الربَّ **له دار** وحُجَّاب والذي يريد أن يدخل إليه يستأذن أولاً فيقوم الحاجب بإخبار الرب عمن استأذن، ويرجع فيخبر بالإذن فيدخل النبي إلى دار الرب فإذا رآه سجد له إلى ما شاء الله أن يسجد ثم يأمره الرب بالرفع من السجود وعرض طلبه. وهذا الحديث مثل الذي سبق منكر وباطل لتصادمه مع الثوابت الإيمانية»[2].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

استنكر المستشكل أن يكون لله دارٌ، وأن يكون له حُجَّاب يستأذنونه لمن يريد لقاءه، بداعي تصادُمِهِ مع الثوابت الإيمانيَّة.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

المستشكِل مسبوق بإثارة الاستشكال[3]، وأمَّا ما يتعلَّق بالمعنى المراد في الحديث، فالذي عليه عامَّة الشُّرَّاح فهو ما بيَّنه الخطَّابي، إذ يقول:

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (وجوه يومئذٍ ناضرةٌ إلى ربهَّا ناظرة)، جـ9، ص-131 132، برقم:7440. معلَّقًا

(2) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص-344 345، والنشرة المستقلَّة لكتاب قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا في البخاري ومسلم، ص-68 69.

(3) الكردي، نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، ص-212 213.

«ومعنى قوله: «فأستأذنُ على ربي في داره، فيُؤذَن لي عليه»، أي: في داره التي دَوَّرها لأوليائه وهي: الجنّة كقوله ﷻ: ﴿ لَهُمْ دَارُ ٱلسَّلَٰمِ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ [الأنعام: 127]. وكقوله: ﴿ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ ﴾ [يونس: 25]. وكما يُقال: بيتُ الله، وحَرَم الله، ويريدون بيتَ الله الذي جعله مثابةً للناس، والحَرَم الذي جعله آمنًا لهم»(1).

وقد تأوَّل هذه اللفظة بعض أهل العلم، فمن التأويلات التي فرضوها لها، فيحتمل «أن يكون قوله: «في داره». راجعًا إلى النبي [ﷺ]، تأويله: فأستأذن على ربي وأنا في داره. فالظرف والمكان ههنا للنبي ﷺ»(2). وهو تأويل مُتعقَّب، قال الكوراني(3):

«ومِن سَقط الكلام ما يقال: **استأذن في داري**، على أنَّ الضمير لرسول الله ﷺ، وإنما التفتَ من التكلُّم إلى الغَيبة، وكيف يَقبل الذوقُ السليم ضدَّ الالتفات على أنَّ الجنة ليست دارَه، بل هي دار جميع المؤمنين، وليس المعنى أنَّه يدخله منزله الخاصَّ في أعلى الجنان، وقد أشرنا إلى أنَّ السرّ في الشفاعة في الجنة، أنَّها دارُ الرحمة ومحلُّ الأمانيّ، وليت شعري ما يقول في قوله: (على ربّي) وقوله: (فيؤذن لي عليه)، إذ معناه على ذلك التقدير: فاستأذن ربّي في أن أدخل على ربّي في داري!»(4).

(1) الخطّابي، أعلام الحديث (شرح صحيح البخاري)، جـ4، ص-2355 2356. وينظر: البيهقي، الأسماء والصفات، جـ2، ص359، والزيداني، الحسين بن محمود (ت727هـ)، المفاتيح في شرح المصابيح (6ج)، تحقيق: نور الدين طالب وآخرين، (الكويت: دار النوادر، ط1، 1433هـ)، جـ5، ص505، والطيبي، شرح المشكاة، جـ11، ص3520، والكرماني، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، جـ25، ص152. والدماميني، محمد بن أبي بكر (ت827هـ)، مصابيح الجامع (10ج)، تحقيق: نور الدين طالب، (دمشق: دار النوادر، ط1، 1430هـ)، جـ10، ص220، وابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ13، ص429. وغيرها.

(2) ابن بطّال، شرح صحيح البخاري، جـ10، ص465.

(3) أحمد بن إسماعيل بن عثمان الكوراني شهاب الدين الشافعي ولد عام ثلاثة عشر وثمان مئة، الشافعي ثمَّ الحنفي، كرديّ الأصل من أهل شهرزور، رحل إلى بغداد ودمشق وغيرها، وله من المصنَّفات: «غاية الأماني في تفسير السبع المثاني»، «الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري»، «الدّرر اللوامع في شرح جمع الجوامع»، وغيرها.
الزركلي، الأعلام، جـ1، ص-97 98.

(4) الكوراني، الكوثر الجاري إلى رياض صحيح البخاري، جـ11، ص244. واستشكله من قبله العيني في عمدة القاري شرح صحيح البخاري، جـ25، ص132. لكنَّه عزاه القول المنتقَد إلى الكرماني، ولم يتعقَّبه بأكر من قوله: «وفيه تأمّل».

وههنا أربعة أبحاث: الأوَّل عَقَديٌّ، والثاني تفسيري، والثالث حديثيٌّ، والرابع لُغَويٌّ:

1 - **البحث العقَديُّ**: ولا بُدَّ فيه من معرفة أنواع المضافات إلى الله تعالى، وهي ثلاثة أقسام:

وههنا تُذكَر «القاعدة العظيمة الجليلة في «مسائل الصفات والأفعال» من حيث قِدمها ووجوبها أو جوازها ومشتقاتها، أو وجوب النوع مطلقا وجواز الآحاد معيَّنًا. فنقول: المضافات إلى الله سبحانه في الكتاب والسنة سواء كانت إضافة اسم إلى اسم أو نسبة فعل إلى اسم أو خبر باسم عن اسم لا يخلو من ثلاثة أقسام:

[القسم الأوَّل]: إضافة الصفة إلى الموصوف كقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: 255]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ﴾ [الذاريات: 58]...

القسم الثاني: إضافة المخلوقات كقوله: ﴿نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَٰهَا﴾ [الشمس: 13]، وقوله: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ﴾ [الحج: 26]، وقوله: ﴿رَّسُولَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: 157]، و: ﴿عِبَادَ ٱللَّهِ﴾ [الصافات: 40]، وقوله: ﴿ذُو ٱلْعَرْشِ﴾ [غافر: 15]، وقوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: 255]. **فهذا القسم لا خلاف بين المسلمين في أنه مخلوق**، كما أن القسم الأول لم يختلف أهل السنة والجماعة في أنه قديم وغير مخلوق...

[القسم] الثالث: ما فيه معنى الصفة والفعل مثل قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: 164]، وقوله: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: 82]، وقوله: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى﴾ [الكهف: 109]، وقوله: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: 15]، ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 75]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: 1]،﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]»[1].

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ6، ص-144 145.

«وفي هذا الباب- باب المضافات إلى الله تعالى-، ضلَّت طائفتان: طائفة جعلت جميع المضافات إلى الله إضافة خلق وملك، كإضافة البيت والناقة إليه، وهذا قول نفاة الصفات من الجهمية[1] والمعتزلة ومن وافقهم، ... وطائفة بإزاء هؤلاء يجعلون جميع المضافات إليه إضافةَ صفةٍ، ...»[2].

«**والفرق بين البابين**: أنّ المضاف إذا كان معنى لا يقوم بنفسه ولا بغيره من المخلوقات، وجب أن يكون صفةً لله تعالى قائمًا به، وامتنع أن تكون إضافتُه إضافةَ مخلوق مربوب، وإن كان المضاف عينا قائمة بنفسها كعيسى وجبريل وأرواح بني آدم، امتنع أن تكون صفة لله تعالى؛ لأنَّ ما قام بنفسه لا يكون صفة لغيره...، لكن الأعيان المضافة إلى الله تعالى على وجهين:

أحدهما: أن تضاف إليه من جهة كونه خَلَقها وأبدعَها، فهذا شامل لجميع المخلوقات، كقولهم: سماءُ الله، وأرضُ الله، ومن هذا الباب فجميع المخلوقين عبادُ الله، وجميع المالِ مالُ الله، وجميع البيوت والنوق لله.

والوجه الثاني: أن يُضاف إليه لما خصّه الله به من معنى يحبُّه ويرضاه ويأمر به، كما خصَّ البيت العتيق بعبادة فيه لا تكون في غيره، وكما خصّ المساجد بأن يُفعل فيها ما يحبّه ويرضاه من العبادات، وأنْ تُصان عن المباحات التي لم تشرع فيها فضلاً عن المكروهات، وكما يقال عن مال الفيء والخمس: هو مالُ الله ورسوله، ومن هذا الوجه فعباد الله هم: الذين عَبَدُوه وأطاعوا أمره.

---

(1) الجهمية فرقة كلاميَّة تنتسب إلى الإسلام، مؤسسها الجهم بن صفوان المقتول عام 128هـ، امتازت بنفي الصفات الإلهيَّة، وهم في باب الإيمان مرجئة أشدَّ الإرجاء يقولون تكفي المعرفة القلبيَّة، وفي باب القدر هم جبريَّة، وينكرون دوام الجنَّة والنَّار.
للتوسُّع: عواجي، غالب بن علي، فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها (3ج)، (جدة: المكتبة العصريَّة الذهبيَّة، ط4، 1422هـ)، جـ3، ص1129-1160.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل (10ج)، تحقيق: محمد رشاد سالم، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط2، 1411هـ)، جـ7، ص263. باختصار، وابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، جـ2، ص159.

فهذه إضافة تتضمن ألوهيته وشرعه ودينه، وتلك إضافة تتضمن ربوبيته وخلقه، وهذه الإضافة العامة لا تتضمن إلا خلقه وربوبيته»[1].

2 - **البحث التفسيري**: قال قتادة في قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ ﴾ [يونس: 25]، قال: «الله هو السلام، والدارُ الجنّة»[2].

فأثبت قتادة وهو من أعلام التابعين أنَّ لله- وهو السلام- دارًا- هي الجنَّة-. وقال بمثله ابن أبي زمنين[3].

وقال الطبري:

«وأما (دار السلام)، فهي: دار الله التي أعدَّها لأوليائه في الآخرة، جزاءً لهم على ما أبلوا في الدنيا في ذات الله، وهي جنَّته. و(السلام)، اسم من أسماء الله تعالى، كما قال السدي: ﴿ لَهُمۡ دَارُ ٱلسَّلَٰمِ عِندَ رَبِّهِمۡۖ ﴾ [الأنعام: 127]، الله هو: السلام، والدار: الجنَّة»[4].

وقال أبو منصور الماتُريدي: «وقوله - عَزَّ وَجَلَّ -: ﴿ وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ ﴾ [يونس: 25] اختلف فيه؛ قيل: الجنة، والسلام: اللهّ أضافها إلى نفسه؛ كقوله: ﴿ وَأَنَّ ٱلۡمَسَٰجِدَ لِلَّهِ ﴾ [الجن: 18]، فأضاف الجنة إلى السلام إن كان دار السلام هي الجنة، فهو - واللهّ أعلم - لأن المساجد هي أمكنة يقام فيها القرب،

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، جـ7، ص-265 266.
(2) عبد الرزاق الصنعاني، تفسير عبد الرزاق (3ج)، تحقيق: محمود محمد عبده، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ)، جـ2، ص173، برقم:1153.
(3) ابن أبي زمنين، محمد بن عبد الله (ت399هـ)، تفسير القرآن العزيز (5ج)، تحقيق: حسين بن عكاشة، ومحمد الكنز، (القاهرة: دار الفاروق الحديثة، ط1، 1423هـ)، جـ2، ص97.
وابن أبي زمنين هو: الإمام أبو عبد الله، محمد بن عبد الله بن عيسى المرّي الأندلسي الإلبيري، نزيل قرطبة، وصاحب التصانيف الكثيرة في الفقه والحديث والزهد، سمع من سعيد بن فحلون، ومحمد بن معاوية القرشي، وطائفة، كان مقتفيًا لآثار السلف، عاش خمسًا وسبعين سنة، وتوفي في ربيع الآخر سنة تسع وتسعين وثلاث مئة، ومِن كتُبه: «اختصار المدوَّنة».
الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ8، ص-807 808. وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، جـ4، ص521.
(4) الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، جـ12، ص114.

والجنة هي مكان اللذة وقضاء الشهوة، فأضافها إلى السلام لما يسلم أهلها عن جميع الآفات، والمساجد خصت بالإضافة إلى اللهَّ تعالى؛ لأنّها أمكنة يقام فيها القرب»[1].

3 - **البحث الحديثي**: الحديث يرويه قتادة عن أنس ﷺ، ويرويه عن قتادة هشام الدستوائي[2]، وسعيد بن أبي عَروبة[3]، وأبو عوانة الوضَّاح[4]، وهَّمام بن يحيى[5]، وشعبة بن الحجَّاج[6]، وسليمان التيمي[7]، رواه منهم هَّمام بن يحيى بذكر لفظة (في داره)، وتابعه على روايتها عن قتادة: سليمان التيميّ، وتوبع الآخرون في روايتهم- بترك ذكر الدار- فيما روي عن أنس من غير طريق قتادة،

(1) أبو منصور الماتُريدي، محمد بن محمد (ت333هـ)، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنَّة) (10ج)، تحقيق: مجدي باسلوم، (بيروت: دار الكتب العلميَّة، 1426هـ)، جـ6، ص31.

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قول الله تعالى: وعلّم آدم الأسماء كُلَّها، جـ6، ص17، برقم:4476.

الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ4، ص-244 245، وابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص573، برقم:7299.

(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، سورة البقرة، باب قول الله تعالى: وعلَّم آدم الأسماء كلَها، جـ6، ص17، برقم:4476، ومسلم بن الحجَّاج، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنَّة منزلةً فيها، جـ1، ص181، برقم:193. وأحال لفظه على لفظ أبي عوانة.

الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ4، ص-61 63، وابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص239، برقم:2365.

(4) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب صفة الجنَّة والنار، جـ8، ص116، برقم:6565، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنَّة منزلةً فيها، جـ1، ص180، برقم:193.

الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ4، ص-773 774، وابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص580، برقم:7407.

(5) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (وجوه يومئذٍ ناضرةٌ إلى ربهِّا ناظرة)، جـ9، ص-131 132، برقم:7440. معلَّقًا كما مرَّ.

الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ4، ص-533 535، وابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص574، برقم:7319.

(6) ابن خزيمة، التوحيد، جـ2، ص603.

(7) ابن خزيمة، التوحيد، جـ2، ص605. وقد طالعتِ نسختين خطّيّتين فلم أجد فيها هذه الرواية! ووجدتها في نسخة واحدة، وهي التي اعتمدها المحقِّق.

فقد رواه معبد بن هلال[1] وحُميد الطويل[2]، وغيرهما عن أنس ﷺ دون ذكر لفظة (في داره)[3].

والأمر الآخر وهو أنَّ البخاريَّ روى الحديث بصيغة التعليق، وهو غير داخل في شرطه باتِّفاق علماء الحديث.

ثمَّ إنَّه لم يخرجه في باب مختصٍّ بمضمون هذه اللفظة (في داره)، وذلك يعني تصحيحه لما ساقه تحته من الترجمة، وما عداه إن كان فيه مخالفة فمحتمل، وقد اخرجه في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: 22-23].

4 - **البحث اللغوي**: يظهَر أنَّ المستشكلَ يفرِّق بين الدار والبيت، فالبيت يجوز إضافته إلى الله ﷻ إضافة الخلق، كبيت الله الحرام، وكناقة الله، بل ونار الله، ونحو ذلك، أمَّا الدار فلا!

قال ابن الأثير الجزري:

«وفي حديث الشفاعة «فأستأذن على ربي في داره». أي: في حضرة قدسه.

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب كلام الربِّ عزَّ وجلَّ يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم، جـ9، ص-146 147، برقم:7510، ومسلم بن الحجَّاج، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب أدنى اهل الجنة منزلة فيها، جـ1، ص182، برقم:193.
ومعبد بن هلال هو: العَنَزي- بفتح المهملة والنون بعدها زاي- بصري: ثقة، من الرابعة.
ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص539، برقم:6784.

(2) ابن خزيمة، التوحيد، جـ2، ص716.

(3) قال الألباني: «أنا في شكٍّ كبير في ثبوت ذكر (الدار) في هذا الحديث؛ لأنه قد رواه جمع من الثقات عن قتادة به، بدون هذه الزيادة، منهم سعيد بن أبي عروبة وهشام الدستوائي عند المصنف جـ5، ص146، ومسلم جـ1، ص125، وأحمد جـ3، ص116، عن سعيد وحده، وأبو عوانة عند المصنف أيضاً (7/ 203)، ومسلم (1/ 123)، فهؤلاء ثلاثة من الثقات خالفوا همام بن يحيى، فلم يذكروا هذه الزيادة، فهي شاذة، لا سيما وهو -أعني هماماً- قد تكلم فيه بعضهم من قِبَل حفظه؛ كما أشار إلى ذلك الحافظ بقوله في «التقريب»: «ثقة ربما وهم». ومما يؤكد وهمه في هذه الزيادة رواية معبد بن هلال العنزي هذه، فإنه لم يذكرها أيضاً. والله أعلم».
الألباني، محمد ناصر الدين (ت1420هـ)، مختصر صحيح الإمام البخاري، (الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1422هـ)، جـ4، ص354، حاشية برقم:41.

وقيل في جنته، فإنَّ الجنّة تسمّى: دارَ السلام، والله هو السلام»[1].

وبعض روايات الحديث يفسِّر المقصود بالدار وأنَّها الجنَّة:

«**فآتي باب الجنّة**، فآخذ بحلقة الباب فأستفتح،...».[2]

«فآتي باب الجنّة فآخذ بحلقة الباب فأقرع الباب...»[3].

وقد مرَّ في البحث التفسيري أقوال العلماء في تفسير (دار السلام) أنَّها دارُ الله وهي: الجنَّة، وأنَّ السلام هو الله ﷻ، وهي دار كرامته لأوليائه.

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ الإضافة إلى الله ﷻ ثلاثة أقسام:

1 – إضافة الصفة إلى الموصوف.

2 – إضافة المخلوق إلى الخالق.

3 – ما فيه معنى الصفة والفعل.

وأنَّ إضافة الدار إلى الله ﷻ من قبيل القسم الثاني، في إضافة بعض المخلوقات إليه إضافة تشريف، كما هو حاصل في (بيت الله) و(ناقة الله)، ولا يستنكر ذلك من الدار فيما قد وجّهه المفسِّرون من قوله تعالى: ﴿لَهُمْ دَارُ ٱلسَّلَٰمِ عِندَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿١٢٧﴾﴾ [الأنعام: 127]، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢٥﴾﴾ [يونس: 25]، فهو السلام، وهذ دار كرامته التي أعدَّها لأوليائه.

ثمَّ إنَّ الحديث أخرجه البخاري بصيغة التعليق، وهذا ممَّا لا يدخل في شرطه ولا يُنتقَد عليه، ولم يخرِّجه في بابٍ يُشير إلى الاحتجاج بهذه اللفظة.

(1) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ2، ص139.
(2) أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، جـ21، ص213، برقم:13590.
(3) المروزي، تعظيم قدر الصلاة، جـ1، ص274، برقم: 256.

المبحث الثاني: استشكال أحاديث الأحكام والآداب

مدخل:

عَرَضَ الباحِثُ في هذا المبحث لما أثارَهُ الـمُستشكِل من الإيرادات على ما سوى العقائد من الأحاديث التي انفرد بإخراجها البخاري دون مسلم، وتشتمل على أحاديث الأحكام والآداب، وهي: حديثُ جوازِ عزلِ الرجُلِ ماءَهُ عنِ المرأة، والأثرُ الذي ساقَهُ معلَّقًا فيمن يلعب بالصبي فتَحرُم أُمُّ الصبيِّ على الفاعل، وحديثُ حَصرِ الإمارة في قريش، الذي زَعَمَ الـمُستشكِل أنَّه موضوعٌ مُختَلَقٌ لمقصِدٍ سياسيّ، وكذلك يعرِضُ المبحث لما استغلَّه سامر إسلامبولي ممّا ورد من استنكار أبي أيوب الأنصاريِّ رضي الله عنه ما حدّث به محمودُ بنُ الربيعِ رضي الله عنه عن عِتبانَ بنِ مالكٍ رضي الله عنه مِن فضلِ كلمة التوحيد، بغَرَض الطعنِ في الحديث ونفيِ ثُبوتِه.

المطلب الأول: استشكال أحاديث النكاح

الحديث الأوَّل: حديث العزل

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المُستَشكِل:

«خَلْقُ الناسِ قائمٌ ولو لقَّح الرجلُ جدارًا: «سئل النبي عن العزل، فقال: «أو إنَّكم تفعلون ذلك؟ لا عليكم أن لا تفعلوا ذلكم، فإنَّها ليست نَسمةٌ كَتَبَ الله أن تخرج إلاّ هي خارجة». خ [1]2116.

الحديث يدلُّ على أنَّ الإنسان سواء قام بفعل العزل في الجماع أم لم يقُم به فالنتيجة واحدة؛ لأنَّ الله ﷻ قد كتب كلَّ نفسٍ أراد خلقها وبالتالي فهي كائنةٌ لا محالة، ولا بُدَّ من طرح إشكاليَّات ليتمَّ تقريبُ بطلان الحديث، مع الأخذِ بعين الاعتبار أنَّ العزل هو أحدُ وسائل منع الحمل حينئذٍ وليس هو للحصر:

1 - إذا قام الرجل بالعزل بشكل دائم، فمن أين يأتي الولد؟!

2 - إذا قامت المرأة بمانع للحمل بشكل دائم؛ فمن أين يأتي الولد؟!

3 - إذا قامت المرأةُ بربط الرحم أو استئصاله؛ فمن أين يأتي الولد؟!

4 - إذا لم يتزوَّج الرجل او المرأة أصلاً؛ فمن أين يأتي الولد؟!

ذلك كلّه وغيره يؤكِّد أنَّ العزل يؤثِّر بشكل مباشر على عدم الإنجاب، وليس هو وعدم العزل سواءً في الحكم من حيث الواقع المُشاهَد، ممّا يدلُّ على بُطلان الحديث متنًا؛ لأنَّ النبيَّ أعلمُ من أن يتكلَّمَ بهذا الكلام المُغالِطِ والمخالفِ للحقيقة»[2].

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الرقيق، جـ3، ص83، برقم:2229. ولا أدري من أين جاء المستشكل بهذا الرقم: 2116!

(2) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص319-320، وهو في النشرة المستقلّة لكتاب قراءة نقديّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص33-34.

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

بدايةً أسوقُ نصَّ أحاديث «صحيح البخاري» في ذلك:

حديث أبي سعيد الخدري ﵁: «أنه بينما هو جالس عند النبي صلى الله عليه وسلم، قال: يا رسول الله! إنّا نُصيبُ سَبيًا، فنُحبُّ الأثمانَ، فكيفَ ترى في العزلِ؟ فقالَ: «أو إنَّكم تفعلونَ ذلك؟ لا عليكم أن لا تَفعلوا ذلكُم؛ فإنّها ليست نَسمةٌ كَتَبَ اللهُ أنْ تَخرُجَ إلا هيَ خارجَةٌ»»[1].

والطريق الأُخرى: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أو إنَّكم لَتَفعلونَ ذلك! لا عليكُم أنْ لا تَفعلوا؛ فإنَّه ليسَت نَسَمَةٌ كَتَبَ اللهُ أنْ تَخرُجَ إلاّ هي كائِنَةٌ»[2].

فيقال: إنَّ اعتراض المـُستَشْكِل قائمٌ على حتميَّة حؤول وسائل العزل ومنع الحمل دون تخلُّق الجنين، وذكر الوسائل التي دارت في خَلَدِه جميعًا، مع كون الحديث لم يتطرَّق لغير العزل، حتى الغَيلة- وهي الجماع أثناء مرحلة الرضاعة- وقد كانت معروفةً آنذاك لم يتعرَّض الحديث لها، واستشكالاته غير منتهضة، ما سوى الأوَّل وهو العزل- وسيأتي التعريف به إن شاء الله-، وأمَّا الاعتراضان الثاني والثالث فإنَّ في إيرادهما استغفال للقارئ؛ فهما يفترضان أنَّ الناس لا يعلمون أنَّ موانع الحمل وعمليَّات ربط الرحم واستئصاله لم تكن موجودةً زمنَ الحديث!

وأمَّا الاستشكال الأخير، فغير بعيد على قدرة البارئ سبحانه؛ فقد خلق آدم ﵇ من غير أبٍ ولا أُمٍّ، ومثل عيسى ﵇ عند الله كمثل آدم، وليس هذا الأمرُ مرادًا قطعًا من الحديث.

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الرقيق، جـ3، ص83، برقم:2229.
(2) البخاري، المصدر السابق، كتاب القدر، باب (وكان امر الله قدرًا مقدورًا)، 8جـ، ص123، برقم:6603.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

بادئ ذي بدء لا بُدَّ من تعريف العزل في اللغة وفي اصطلاح الفقهاء ليكتمل تصوُّره، ثمَّ بعد ذلك بيان معنى الحديث بما يدفع الاستشكالات المـُثارة:

1 - العزل لغةً:

«(عزل) العين والزاء واللام، أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على تنحيةٍ وإمالة، تقول: عَزَلَ الإنسانُ الشيءَ يعزِلُه، إذا نحَّاه في جانب. وهو بمعزل وفي معزل من أصحابه، أي: في ناحية عنهم. والعُزلة: الاعتزال. **والرجل يعزِل عن المرأة، إذا لم يُرِد ولدَها**»[1].

وبعبارةٍ أدلّ:

«العَزْل: عَزْلُ الرجلِ الماءَ عَن جَارِيَته إِذا جَامعهَا لئلاَّ تحمل»[2].

2 - العزل في اصطلاح الفقهاء- وهو غير بعيدٍ عنه في اللغة-:

«العزل عن المرأة- من باب ضَرَبَ-: هو صرفُ مائه عنها في الوطء مخافةَ الولدِ»[3].

وبإيضاح أكثر:

«عَزَلَ المـُجامع: إذا قاربَ الإنزالَ فَنَزَعَ وأمنى خارجَ الفرجِ»[4].

---

(1) ابن فارس، مقاييس اللغة، جـ4، ص307، مادَّة (عزل).

(2) الأزهري، محمد بن أحمد (ت370هـ)، تهذيب اللغة (8ج)، تحقيق: محمد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م)، جـ2، ص80، مادَّة (عزل).

(3) النَّسَفي، عمر بن محمد (ت537هـ)، طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية على ألفاظ كتب الحنفيَّة، (إسطنبول: المطبعة العامرة، 1311هـ)، ص47. وينظر: القاضي عياض بن موسى (ت544هـ)، مشارق الأنوار على صحاح الآثار (2ج)، (، تونس- القاهرة: المكتبة العتيقة- دار التراث، 1977م)، جـ2، ص80، والبعلي، محمد بن أبي الفتح (ت709هـ)، المـُطلِع على ألفاظ المقنع، تحقيق: محمود الأرناؤوط، وياسين محمود الخطيب، (جدة: مكتبة السوادي، ط1، 1423هـ)، ص401.

(4) الفيّومي، أحمد بن محمد (ت نحو 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (القاهرة: دار المعارف، د. ت)، جـ2، ص408، مادَّة (عزل).

فأمَّا ما استشكله أوَّلاً وهو ما إذا قام الرجل بالعزل بشكل دائم، فمن أين يأتي الولد؟! فهو موردُ الحديث، واحتمال نزول شيءٍ من المني قبل التمكُّن من العزل واردٌ ممكن، بل واقع، وقد وقعَ للسائل نفسِه.

وأمَّا ما أورده من استشكال استعمال موانع الحمل، فقد عُرِفَ قديمًا منها أمرانِ، هما: العزلُ- وقد تقدَّم التعريف به-، واستعمال مواد حائلة، كاللُّبان ونحوه[1]، وأمَّا في تاريخ موانع الحمل للنساء عن طريق تعاطي العقاقير عن طريق الفم أو بواسطة الحقْن، أو استعمال اللولب أو الكبسولات المزروعة تحت الجلد، أو موانع الحمل المختصَّة بالرجال كالحوائل مثل: الواقي الذكري= فحديثٌ جدًّا؛ فتاريخ استعمال أقراص منع الحمل يرجع إلى عام 1960م، والحقن إلى عام 1950م، والكبسولات المزروعة تحت الجلد عام 1967م، وأمَّا الواقي الذكري فقد اختُرِع عام 1930م[2]، فكيف سيُحاكم الحديث إلى إمكان استعمال هذه الوسائل وفعاليتها في منع الحمل، وكيف سينطبق عليها تعريف العزل لغةً واصطلاحًا، فالقذف فيها كلِّها حاصل داخل الرحم وليس خارجه؟! وهذا جهل متعدِّد من المُستَشْكِل، جهلٌ بلسان العرب، وبلسان الشارع ﷺ.

ومع اتخاذ هذه الوسائل الحديثة وجدواها وفاعليَّتها فإنَّه قد يحصل الحمل في بعض الأحوال، وهو ما بيَّنه الأطبَّاء وذكروا أسبابه المفترَضة، وأقرَّه الواقع[3]، وصَدَق رسول الله ﷺ إذ سألهُ الرجُلُ فقال: «يا رسول الله! إنَّ لي جارية وأنا أعزل عنها وأنا أكره أن تحمِل، وأنا أريدُ ما يريدُ الرجال، وإنَّ اليهود تحدث أنَّ العزل موءودة الصغرى قال: «كَذَبَت يهودُ، لو أرادَ اللهُ أن يخلُقَهُ ما استطَعتَ أنْ تَصرِفَهُ»[4].

(1) الموقع الإليكتروني لجريدة الرياض على الشبكة: https://www.alriyadh.com/409017
(2) المرجع السابق.
(3) موقع ويب طب على الشبكة: https://2u.pw/HLscZ
(4) أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث (ت275هـ)، سنن أبي داود (4ج)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (صيدا: المكتبة العصرية، د. ت)، كتاب النكاح، باب ما جاء في العزل، جـ2، ص252، برقم:2171.

فالحديث ورَدَ موردَ تكذيب اليهود فيما ذهبوا إليه من «زعمهم أنَّ العزلَ لا يُتَصوَّرُ معه الحمل أصلًا، وجعلوه بمنزلة قطع النسل بالوأد، فأكذبَهم وأخبر أنَّه لا يمنع الحمل إذا شاء الله خلقَهُ، وإذا لم يُرِد خلقَه لم يكُن وأْدًا حقيقة»[1].

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ عزل الرجل ماءه عن امرأته لا يمنع من خلق الله الوَلَدَ، وأنَّ الحديث لم يتعرَّض لوسائل العزل الحديثة، ومع هذا فقد أثبتت الدراسات الطبيَّة الحديثة أنَّ الحمل قد يحصُل في بعض الأحوال، رغم اتِّخاذ التدابير الواقية واستعمال الوسائل المانعة من الحمل، وأنَّ دلالة الحديث منصرفةٌ جهة تكذيب اليهود في دعواهم الإثمَ بالفعل بدعوى حتميَّة قطع النسل، وليس التشكيكِ في جدوى العزل، بل إنَّ الحديث يتضمَّنُ الإذنَ بالفعل[2]، وهذا ظاهرٌ لا يحتاج تدليلًا.

---

(1) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ9، ص309.

(2) العظيم آبادي، محمد شمس الحق (ت1329هـ)، عون المعبود شرح سنن أبي داود (14ج)، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، (المدينة النبوية: المكتبة السلفيَّة، ط2، 1388هـ)، جـ6، ص214.

الحديث الثاني: ما رويَ من طريق يحيى الكِنْدِيّ عن الشَّعْبي، وأبي جعفر فيمن يَلعبُ بالصبي

أوَّلًا: عرضُ الاستشكال:

قال المُستَشْكِل:

«إن أتى الصبيَّ في دُبُرِهِ تصير أُمُّه حماتَه: يروى عن يحيى الكِنْدِيّ عن الشعبي وأبي جعفر، فيمن يلعب بالصبي: إنْ أدخَلهُ فيه فلا يتزوجنَّ أُمَّه. ويحيى هذا غير معروف، ولم يتابع عليه. وقال عكرمة، عن ابن عباس: «إذا زنى بها لم تحرُم عليه امرأتُه»[1].

قال الإمام ابن حجر العسقلاني شارح «صحيح البخاري»: «والقول الذي رواه يحيى هذا قد نُسِبَ إلى سفيان الثوري والأوزاعي، وبه قال الإمام أحمد، وزاد: وكذا لو تلوَّط بأبي امرأته أو بأخيها أو بشخصٍ ثمَّ ولِدَ للشخص بنتٌ، فإنَّ كُلاًّ منهما تحرُمُ على الواطئ؛ لكونها بنت أو أُخت من نَكَحَهُ»...

ولن أُناقش هذا الحكم وإنَّما أترك للقارئ ليتأمَّل بمَ كان اهتمام علماء وأئمَّة المسلمين؟! وكيف حُفِظت مثل هذه الأحاديث في أعظم كتاب- عند مَن يعتقد به- بعد كتاب الله ويُدرَّس لطلاَّب العلم ويعدُّ مرجِعًا لا غنًى عنه أبدًا»[2].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

استهجان الدخول في هذي التفاصيل في أعظم كتاب بعد كتاب الله ﷻ.

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب ما يحلُّ وما يحرُم من النساء، جـ7، ص11.
(2) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص337، والنشرة المستقلَّة لكتاب قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا في البخاري ومسلم، ص58.

ثالثًا: نقدُ الاستشكال:

يمكن أن تنتقَد الاستشكالات بما يأتي:

1 - الخبر ليس على شرط الكتاب، فالكتاب هو: «الجامع **المسند** الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه»، فهو معنيٌّ بالمُسنَد ومحاسَب عليه، وهذا الخبر ليس مسندًا، بل ولا مرسلًا.

2 - إنَّ البخاريَّ قد رواه معلَّقًا، ولم يُسنده، فليس على شرطه من هذه الحيثيَّة أيضًا، والحافظ ابن حجر على سَعة اطلاعه لم يعثُر على إسنادٍ لهذا الخبر(1).

3 - إنَّ البخاري قد رواه بصيغة التمريض (يُروى)، وهي صيغة وُجد بالاستقراء أنَّ ما يعلِّقه البخاري بها لا يثبتُ من طريقه الموصولة. وذهب بعض الباحثين إلى انَّ ما علَّقه البخاري بصيغة التمريض من الموقوفات في معرِض الردِّ أنَّه ضعيف لا يَنجَبِر(2).

4 - إنَّ البخاريَّ قد ضعَّف ناقل الخبر (يحيى الكِنْدِيّ)، وقال إنَّه غير معروف.

5 - إنَّه قد ضعَّف الخبر بقوله: لا يُتابَعُ عليه. وهي عادةٌ معروفةٌ للبخاري، إذا أطلق عدم المتابعة فمُرادُهُ إنكار الحديث وتضعيفه(3).

6 - أنَّ جمعًا من علماء الأُمة قد قال بمقتضى ما نقَل يحيى الكِنْدِيّ- وقد ذكرهم ابن حجر العسقلاني كما تقدَّم-، فإنَّ كان من لوم لاحقٍ بمن استنكر هذا القول- أعني الإمام البخاري-، فإنَّ اللوم سيقع عليهم من باب أولى، وهو ما صرَّح به المُستَشْكِل في إقلالٍ للأدب مع أئمَّة الإسلام.

(1) ابن حجر العسقلاني، تغليق التعليق (5ج)، تحقيق: سعيد القزقي، (بيروت- عمَّان: المكتب الإسلامي- دار عمَّار، ط1، 1405هـ)، جـ4، ص403.

(2) العطفي، أحمد عيد، معلَّقات الإمام البخاري في صحيحه دراسة تحليليَّة، مجلَّة كليَّة الدراسات الإسلاميَّة والعربيَّة- بنات/ دمنهور، (دمنهور: كلية الدراسات الإسلامية والعربية، العدد2، المجلد10، 2017م)، ص406.

(3) عبد الرحمن الشايع، الأحاديث التي قال فيها الإمام البخاري لا يُتابع عليه في «التاريخ الكبير»، (مكة المكرمة: جامعة أمّ القرى، 1422هـ)، ملخَّص الرسالة.

وقد استهجن هذه المقالةَ ابنُ الملقِّن، ونقل ذلك عنه القسطلاَّني، ولا لوم على من استنكرها، وظاهر صنيع البخاري استنكارها، فماذا بقي على البخاري!

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ الأثر ليس مرفوعًا ولا مسندًا بل ولا مرسَلًا، وقد رواه البخاري معلَّقًا، وبصيغة التمريض التي هي مختصَّة عنده فيما فيه ضعف إن كان غير مرفوع وكان في معرض الردِّ، وأنَّ البخاري قد ضعَّف الخبر بقوله: «لا يُتابَع عليه»، وضعَّف ناقِلَهُ بأنَّه «لا يُعرَف»، ثمَّ إنَّ جمعًا من العلماء قد قال بمقتضى هذا الخبر.

المطلب الثاني: استشكال أحاديث الإمارة والخلافة:

حديث الملك والخلافة في قريش

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المـُستَشْكِل:

«كان محمد بن جبير بن مطعم يحدِّث أنَّه بلغ معاويةَ وهو عنده في وفد من قريش: أن عبد الله بن عمرو بن العاص يحدِّث أنه سيكون ملك من قحطان، فغضب معاويةُ، فقام فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال[1]: أما بعد، فإنه بلغني أنَّ رجالاً منكم يتحدَّثون أحاديثَ ليست في كتاب الله، ولا تؤثَر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأولئك جُهَّالكم، فإيَّاكم والأمانيَّ التي تُضِلُّ أهلَها، فإنّي سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «إنَّ هذا الأمرَ في قريشٍ، لا يُعاديهم أحدٌ إلا كبَّهُ الله على وجهه، ما أقاموا الدينَ»[2].

وواضح أيضًا في هذا الحديث عمليَّة الوضع لمقصد سياسي، وذلك من خلال حميَّة معاوية وغضبه عندما سمع أنَّ هناك من يحاول أن ينشر ويبشِّر بانتقال المـُلك من قريش إلى قحطان، فسرعان ما تمَّ محاربة هذا الإعلام المـُعارِض بإعلام ضدَّه ولا بدَّ للمصداقيَّة للخبر من الناحية الشرعيَّة؛ كون الأوَّل قد تم نسبته إلى النبي فلا مناص من التشكيك بالخبر وصحَّته، والإتيان بنصٍّ مرفوع إلى النبي، وها ما فَعَلَه معاوية تمامًا، رغم أنَّ حديث الملك القحطاني قد أورده البخاري تحت رقم 3517، ومسلم تحت رقم 2910، ومع ذلك كعادة العلماء لا يربطون النصوص ببعضها، ولا يقومون بعمليَّة النقد للمتن من خلال الظروف السياسيَّة التي قيلت بها ولها، فيقعون بهذا التناقُض العجيب»[3].

(1) تكرَّر ههنا الكلام الذي سبقه!

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب مناقب قريش، جـ4، ص179، برقم:3500.

(3) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص339-340، والنشرة المستقلَّة لكتاب قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا في البخاري ومسلم، ص61.

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 – معقِد الاستشكال حصرُ الحديث الذي زعم سامر إسلامبولي أن معاوية t وَضَعَهُ الملكَ في قريشٍ، وردُّ معاويةَ t حديث الملك القحطاني الذي يرويه عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

2 – دافِعُهُ في ذلك هو السياسة، وتوصيف هذا الفعل: الإعلام المضاد.

3 – ثم الانتهاء إلى نتيجة أوسع وأكثر تعميمًا، وهي: أنَّ العلماء لا يربطون النصوص ببعضها، ولا يقومون بعمليَّة النقد للمتن من خلال الظروف السياسيَّة التي قيلت بها ولها، فيقعون في تناقُض عجيب!

ثالثًا: نقد الاستشكال:

المستشكل مسبوق في قضيَّة ردِّ هذا الحديث، فقد ردَّه مِن قَبله الخوارجُ[1]، وقد ردَّه أبو المعالي الجويني، فقال:

«وقد نقل الرواة عن النبي ﷺ أنَّه قال: «الأئمة من قريش». وذكر بعض الأئمة أن هذا الحديث في حكم المستفيض المقطوع بثبوته؛ من حيث إن الأمة تلقته بالقبول، وهذا مسلك لا أوثره، فإنَّ نَقَلَةَ هذا الحديث معدودون، لا يبلغون مبلغ عدد التواتر، والذي يوضح الحقَّ في ذلك أنَّا لا نجد في أنفسنا ثَلَجَ الصدور، واليقين المبتوت بِصَدَرِ هذا مِن فَلَقِ فيِّ رسول الله ﷺ، كما لا نجد ذلك في سائر أخبار الآحاد، فإذًا لا يقتضي هذا الحديث العلم باشتراط النسب في الإمامة»[2].

(1) الغزالي، محمد، الخديعة حقيقة القوميَّة العربيَّة وأُسطورة البعث العربي، (دار نهضة مصر، ط1، د. ت)، ص139.

(2) أبو المعالي الجويني، عبد الملك بن عبد الله (ت478هـ)، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، (د. م: مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1401هـ)، ص80.

ومن المعاصرين مِن جزَمَ أنَّ معظم أحاديث هذا الباب موضوع أو مدسوس على رسول الله ﷺ، وإن صحَّ منها شيء، فهو محمول على الإخبار المجرَّد، أو على حال كانت العصبيَّة القبليَّة لقريش[1]. وقد وافق المستشكلُ غيرَه، ممَّن زَعَمَ أنَّ حديث «الأئمَّة من قريش» مخالف للقرآن الكريم، وأنَّه قد مزَّق الأُمَّة[2].

وقد تقدَّم بيان وجه استشكاله عند إسلامبولي، وأنَّه جزم بكونه موضوعًا وقد وُضِعَ لغرض سياسي، وهو حصر الملك في قبيلة قريش، ولسنا في معرض النظر في المنحى الفقهي المستفاد من الحديث، وأنَّه مختصٌّ بالإمامة الكبرى دون غيرها من الولايات والسلطة، وللعلماء في ذلك مذاهب[3]، ومجموع أحاديث الباب بلغ حدَّ التواتُر المعنوي[4]، وقد انعقَدَ الإجماعُ في عهد الصحابة ﷺعلى أنَّ الخلافة مختصَّةٌ بقريش، لا يجوز عقدُها لغيرهم، ومَن بعدهم ولم يُنقَل الخلاف فيه إلّا عن أهل البدع[5]؛ غير أنَّ نظر البحث إنَّما هو في دفع فِرية الوضع عن الصحابي معاوية بن أبي سفيان ﷺ، وههنا يظهر مقدار التحكُّم والتشهِّي والبعد عن الموضوعيَّة عند أمثال هؤلاء الكُتَّاب، ففي حين بنى كتابه على هدم الثقة بالبخاري وبصحيحه، نجده ههنا يجزم بصحَّة ما نقله البخاري إلى أن يصل إلى معاوية t، فما الذي دعاهُ إلى إعادة الثقة بالبخاري فيما ينقله عن معاوية t؟! أليس البخاري غير موثوق بنقله؟! فإذا كان ثقةً في النقل عن الصحابي فلِمَ لا يكون ثقةً في النقل عمَّن فوقه- أعني رسول الله ﷺ-؟!

وهناك موطنٌ آخر من مواطن عدم الموضوعيَّة في البحث وغياب المرجعيَّة العلميَّة لدى المستشكِل سامر إسلامبولي، فهو هنا ينتقدُ حديثًا في «صحيح

(1) الخربوطلي، علي حسني، الإسلام والخلافة، (بيروت: دار بيروت، 1969م)، ص-34 35، 42.
(2) حمودة، الطيّب آيت، حديث الأئمة من قريش الذي مزَّق أُمَّة الإسلام، مجلَّة الحوار المتمدِّن، العدد 3634، 10/ 2/ 2012، في موقع المجلَّة على الشبكة: https://2u.pw/0TrnE
(3) النووي، شرح صحيح مسلم، جـ12، ص200.
(4) ابن حجر العسقلاني، لذَّة العَيش في طرق حديث الأئمَّة من قريش، تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1، 1433هـ).
(5) النووي، المصدر السابق، جـ12، ص200.

البخاري» وموضوع هذا الحديث يتَّسق مع ميول بني أُميَّة، والمُستَشْكِل نفسُه أورد قبل هذا الحديث حديثَ أبي هريرة ﷺ المتّفق عليه: «يُهلِكُ الناسَ (وفي لفظٍ: أُمَّتي) هذا الحيُّ من قريشٍ». قالوا: فما تأمرنا؟ قال: «لو أنَّ الناسَ اعتزلوهُم»[1]. وعلَّق عليه بأنَّه وُضِعَ لمصلحة الأُمويين![2] وأيُّ مصلحةٍ للأُمويين أن يتنبَّأ رسول الله ﷺ بكونهم يُهلِكون أُمَّته؟! وإن كان فيه دعوة الناس إلى ترك الخروج عليهم.

والجواب عمَّا أورده إسلامبولي يكون بتخريج الحديث والنظر فيمن أخرجه من أصحاب الحديث غير البخاري؛ ليظهر أنَّ الحديثَ متداولٌ عندهم لم يَفْتَرِهِ البخاريُّ- حاشاه-، ثم النظر الثاني يكون في سياق شواهده من رواية غير معاوية بن أبي سفيان ﷺ من الصحابة ﷺ بمثل معناه عن رسول الله ﷺ.

1 - **تخريج الحديث**

الحديث يرويه أحمد[3] والدارمي[4]، والبخاري[5]، والنَّسائي[6]، وابن أبي عاصم[7]، والطبراني[8]، وغيرهم.

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوَّة في الإسلام، جـ4، ص199، برقم:3604، ومسلم بن الحجَّاج، صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى يتمنَّى الرجل أن يكون مكان الميِّت، جـ4، ص2236، برقم:2917.

(2) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص339.

(3) أحمد بن حنبل، مسند أحمد، جـ28، ص64، برقم:16852،

(4) الدارمي، مسند الدارمي (سنن الدارمي) (4ج)، كتاب السير، باب الإمارة في قريش، جـ3، ص1639، برقم:2563.

الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ6، ص-104 106. وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، جـ3، ص245.

(5) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب مناقب قريش، جـ4، ص179، برقم:3500، و كتاب الأحكام، باب الأمراء من قريش، جـ9، ص62، برقم: 7139.

(6) النسائي، السنن الكبرى، مسألة الإمارة، باب من أولى بالإمارة، جـ8، ص81، برقم:8698.

(7) ابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو (ت287هـ)، السنَّة (2ج)، تحقيق: ناصر الدين الألباني، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، 1400هـ)، جـ2، ص528، برقم:1112.

(8) الطبراني، سليمان بن أحمد (ت360هـ)، المعجم الكبير (25ج)، تحقيق: حمدي السلفي، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط2، د. ت)، جـ19، ص338، والمعجم الأوسط (10ج)، تحقيق طارق بن عوض الله، وعبد المحسن الحسيني، (القاهرة: دار الحرمين، د. ت)، جـ3، ص274، برقم:3128.

فظهر بهذا سعة انتشار وشهرة هذا الحديث وتداول المحدِّثين له، وأنَّه لا يمكن أن يُنتقَد على البخاري وقد أخرجه مَن قبلَه ومَن بعدَه من المصنفين في السنَّة.

2 - شواهد الحديث من رواية غير معاوية ﷺ من الصحابة ﷺ:

قد رويَ معنى هذا الحديث عن جملةٍ من الصحابة ﷺ، بل إنَّ معناه كان واقعًا موقع الإجماع منهم، وهو كالمُسلَّم به من الناس، وأمارة ذلك أنَّ أبا بكر الصِّدِّيق ﷺ استشهد بمعناه في سقيفة بني ساعدة، ولم يُنكر عليه أحد، فقال للأنصار ﷺ:

«ما ذكرتم فيكم من خير فأنتم له أهل، ولن يُعرَف هذا الأمر إلا لهذا الحيِّ من قريش، هم أوسط العرب نسبًا ودارًا»[1].

وأمَّا الأحاديث، فمنها:

حديث ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «لا يزالُ هذا الأمرُ في قريشٍ ما بقيَ منهم اثنان»[2].

وحديث أبي هريرة ﷺ: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الناسُ تبعٌ لقريش في هذا الشأن، مُسلمُهم تَبَعٌ لمسلمِهم، وكافرُهم تبعٌ لكافرِهم»[3].

وحديث جابر بن عبد الله، يقول: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «الناسُ تبعٌ لقريشٍ في الخيرِ والشرِّ»[4].

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المحاربين من أهل الكفر والرِّدَّة، باب رجم الحُبلى من الزنى، جـ8، ص170، برقم:6830.

(2) البخاري. صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب مناقب قريش، جـ4، ص179، برقم:3501، ومسلم بن الحجَّاج، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش، جـ3، ص1452، برقم:1820.

(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب قول الله تعالى: (يا أيُّها الناس إنَّا خلقناكم من ذكر وأُنثى)، جـ4، ص178، برقم:3495، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش، جـ3، ص1451، برقم:1818.

(4) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش، جـ3، ص1451، برقم:1819.

وحديث جابر بن سَمُرَةَ ﷺ، قال: دخلتُ مع أبي على النبي صلى الله عليه وسلم، فسمعته يقول: «إنَّ هذا الأمر لا ينقضي- وفي رواية: «لا يزال الإسلام عزيزًا»- حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة». قال: ثم تكلَّم بكلام خَفِيَ عليَّ، قال: فقلت لأبي: ما قال؟ قال: «كلُّهم مِن قُريشٍ»[1].

وأبو هريرة دَوسيٌّ، وجابر بن عبد الله أنصاريٌّ، وجابر بن سمُرة عامريٌّ، فهم أبعد عن التهمة باختلاق الحديث، وقد روى أبو هريرة رضي الله عنه مثل ما روى عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنَّه قال: «لا تقوم الساعة، حتى يخرج رجل من قحطان، يسوق الناس بعصاه»[2]، وفي رواية أبي هريرة ﷺ لحديث يستنكره معاوية ﷺ منقبةٌ لهما معًا، فأبو هريرة ﷺ بروايته حديثًا ليس على هوى معاوية ﷺ، ولمعاوية t في حلمه عمّن يروي حديثًا مخالفًا لمذهبه وهو الخليفة! رضي الله عنهم جميعًا، وماذا سيقول المستشكل في تخريج البخاري في صحيحه حديثًا على غير هوى بني أُميَّة، بل ولا بني العبَّاس؛ أليسوا من قريش كذلك!

وقضيَّة كون الأئمَّة من قريش مسألة إجماعٍ عند علماء المسلمين، قال النووي:

«هذه الأحاديث وأشباهها دليل ظاهر أن الخلافة مختصَّة بقريش، لا يجوز عقدها لأحد من غيرهم، وعلى هذا انعقد الإجماع في زمن الصحابة فكذلك بعدهم، ومن خالف فيه من أهل البدع أو عرَّض بخلاف من غيرهم فهو محجوج بإجماع الصحابة والتابعين فمن بعدَهم بالأحاديث الصحيحة»[3].

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب، جـ9، ص81، برقم:7223، ومسلم بن الحجَّاج، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش، جـ3، ص1452، برقم:1821.

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب ذكر قحطان، جـ4، ص183، برقم:3517.

(3) النووي، شرح صحيح مسلم، جـ12، ص200. وينظر: الخير آبادي، محمد أبو الليث، الإمامة العظمى في الإسلام جدارة وأهليَّة أم نَسَب وعِرق دراسة حديثيّة مقارنة، مجلَّة التجديد، (ماليزيا: الجامعة الإسلاميّة العالميَّة، المجلد 21، العدد 41، 2017).

ولن يتعرَّض الباحث ههنا للإجابة عن قوله: «ومع ذلك كعادة العلماء لا يربطون النصوص ببعضها، ولا يقومون بعمليَّة النقد للمتن من خلال الظروف السياسيِّة التي قيلت بها ولها، فيقعون بهذا التناقُض العجيب». فدفعُ هذه الفِرية قد تكفَّلت به دراساتٌ مختصَّة[1].

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ حديث الإمارة في قريش قد خرَّجه مَن سبق البخاري من المصنِّفين، ويروى معناه من غير حديث معاوية ﷺ، من غير القرشيين: أبو هريرة الدوسي، وجابر بن عبد الله الأنصاري، وجابر بن سَمُرَة العامري ﷺ، ثمَّ إنَّ أبا هريرة ﷺ يروي مثل ما روى عبد الله بن عمرو ﷺ ممَّا استنكره معاوية ﷺ في المِلك القحطاني، ورواية أبي هريرة ﷺ حديثًا يستنكره معاوية ﷺ يُعدُّ منقبةً لهما معًا؛ للراوي في روايته حديثًا على غير (هوى) الخليفة، وللخليفة في حلمه عن الراوي، ومسألة كون الأئمَّة من قريش هي مسألة إجماعٍ عند علماء المسلمين.

(1) معتز الخطيب، ردُّ الحديث من جهة المتن، ومسفر الدميني، مقاييس نقد المتون، وغيرها من كتب تأصيل نقد المتن.

المطلب الثالث: الاستشكالات المثارة بدعوى إنكار صحابيٍّ حديثًا

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكِل:

«زعم محمود انه سمع عتبان بن مالك الأنصاري يقول: قَالَ رَسُولُ اللهَّ - صلى الله عليه وآله - «فَإِنَّ اللهَّ قَدْ حَرَّمَ عَلَى النَّارِ مَنْ قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُّ. يَبْتَغِى بِذَلِكَ وَجْهَ اللهَّ». قَالَ مَحْمُودٌ فَحَدَّثْتُهَا قَوْمًا فِيهِمْ أَبُو أَيُّوبَ صَاحِبُ رَسُولِ اللهَّ - صلى الله عليه وآله - فِي غَزْوَتِهِ الَّتِي تُوُفِّيَ فِيهَا وَيَزِيدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ عَلَيْهِمْ بِأَرْضِ الرُّوم، فَأَنْكَرَهَا عَلَيَّ أَبُو أَيُّوبَ قَالَ وَاللهَّ مَا أَظُنُّ رَسُولَ اللهَّ - صلى الله عليه وآله - قَالَ مَا قُلْتَ قَطُّ[1]. خ [2]1185.

«إنَّ إنكار أبي أيوب للحديث راجع إلى أنَّ النجاة من النار بشكل قطعي لا يكفيه الاعتقاد فقط دون الانقياد لأوامر الله واجتناب نواهيه؛ فها[3] شرط لا بد منه لأن دخول الجنة أمر مرتبط بالعمل الصالح واجتناب الإثم والمعاصي. قال تعالى: ﴿ ٱدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾ [النحل: 32]. فالموحد لله عز وجل لابد له من العمل الصالح حتى ينجو من النار، وإلا فلابد أن تطوله النار على قدر ذنوبه وظلمه وهذا تحقيق للعدل والحكمة»[4].

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التهجُّد بالليل، باب صلاة النوافل جماعة، جـ2، ص59، برقم:1186، وليس 1185.

(2) وهو عند مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب الرخصة في التخلُّف عن الجماعة بعذر، جـ1، ص455، برقم:33، لكنَّه من طريق أُخرى ليس فيها موضع الشاهد، وهو استنكار أبي أيوب رضي الله عنه.

(3) كذا! ولعلَّه أراد (فهذا).

(4) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص-333 334، وهو في النشرة المستقلَّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص53.

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - علَّق على النصِّ بما ظنَّهُ مناطَ إنكار أبي أيّوب للحديث، أنَّ النجاة من النار بشكل قطعي لا يكفي فيها الاعتقاد دون الانقياد.

2 - أنَّ الموحِّد العاصي لا بُدَّ أن تطاله النارُ على قَدْر ذنوبه وظُلْمِه، وعلل ذلك بكونه تحقيقًا للعدل والحكمة.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

المستشكل قد اجتزأ الحديث ولم يَسُقْهُ بتمامه، وهذا نصُّ الحديث:

«فزعم محمود، أنّه سمع عتبان بن مالك الأنصاري رضي الله عنه - وكان ممّن شهد بدرًا مع رسول الله ﷺ يقول: كنت أصلي لقومي ببني سالم وكان يحول بيني وبينهم واد إذا جاءت الأمطار، فيشقُّ عليَّ اجتيازُه قبل مسجدهم، فجئت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلتُ له: إنّي أنكرت بصري، وإنّ الوادي الذي بيني وبين قومي يسيل إذا جاءت الأمطار، فيشقُّ عليَّ اجتيازُه، فَوَدِدْتُ أنَّك تأتي فتصلي من بيتي مكانًا، أتَّخِذُه مصلًّى. فقال رسول الله ﷺ: «سأفعل». فغدا عليَّ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم، وأبو بكر رضي الله عنه بعد ما اشتدَّ النهار، فاستأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأذنت له، فلم يجلس حتى قال: «أين تحبُّ أن أصلّيَ من بيتِك»؟ فأشرت له إلى المكان الذي أحبّ أن أصلّيَ فيه، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فكبّر، وصففنا وراءه، فصلى ركعتين، ثم سلّم وسلّمنا حين سلّم، فحبستُه على خزير[1] يُصنع له، فسمع أهل الدار رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيتي، فثاب رجال منهم حتى كثُرَ الرجال في البيت، فقال رجل منهم: ما فَعَل مالكٌ؟ لا أراه. فقال رجل منهم: ذاك منافق لا يحب

(1) الخزيرة: لحم يقطع صغارًا ويُصبُّ عليه ماء كثير، فإذا نضج ذُرَّ عليه الدقيق، فإن لم يكن فيها لحم فهي عصيدة. وقيل: هي حسا من دقيق ودسم. وقيل: إذا كان من دقيق فهي حريرة، وإذا كان من نخالة فهو خزيرة.
ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ2، ص28، مادَّة (خزر).

الله ورسوله، فقال رسول الله ﷺ: «لا تقُل ذاك ألا تراه قال: لا إله إلا الله، يبتغي بذلكَ وجهَ الله»، فقال: الله ورسوله أعلم، أمَّا نحن، فوَالله لا نرى وُدَّه ولا حديثَه إلّا إلى المنافقين، قال رسول الله ﷺ: «فإنَّ اللهَ قد حرَّم على النارِ مَن قالَ: لا إلهَ إلّا الله، يبتغي بذلكَ وجهَ الله».

قال محمود بن الربيع: فحدّثتُها قومًا فيهم أبو أيوب صاحب رسول الله ﷺ في غزوته التي توفي فيها، ويزيد بن معاوية عليهم بأرض الروم، فأنكرَها عليَّ أبو أيوب، قال: والله ما أظنُّ رسول الله ﷺ، قال: ما قُلتَ قطُّ، فكبر ذلك عليَّ، فجعلتُ لله عَلَيَّ إن سَلَّمني حتَّى أَقْفُلَ مِن غَزوَتي أن أسأل عنها عتبان بن مالك t، إن وجدتُه حيًّا في مسجد قومِه، فقفلتُ، فأهللتُ بحجَّة أو بعُمرة، ثمَّ سرتُ حتى قَدِمتُ المدينة، فأتيت بني سالم، فإذا عِتبان شيخ أعمى يصلّي لقومه، فلمّا سلّم من الصلاة سلّمتُ عليه وأخبرتُه مَن أنا، ثم سألته عن ذلك الحديث، فحدَّثنيه كما حدَّثنيه أوَّلَ مرّة».

ويَرِدُ على ما أثاره المستشكل من القضايا تعقُّبات:

1 – ما تقدَّم من توجيهه إنكار أبي أيّوب جهة الحديث وأنّه قصد الطعن به، وليس جهة غلط الراوي.

2 – رواية محمود بن الربيع عن عتبان بن مالك عَضَدَتها رواية غيره وقد توبع عليها، فقد قال ابن شهاب الزهري- أحد رواته-: «ثم سألت الحصين بن محمد الأنصاري- وهو أحد بني سالم، وهو من سَرَاتِهم[1]-، عن حديث محمود بن الربيع الأنصاري فصدَّقه بذلك[2]. وحصين ممَّن يروي عن عِتبان بن مالك t»[3].

(1) سراتهم: أشرافهم. ينظر: ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ2، ص363. مادَّة (سرى).

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب المساجد في البيوت، جـ1، ص93، برقم:425، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب الرخصة في التخلُّف عن الجماعة بعذر، جـ1، ص455، برقم:33.

(3) ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد (ت327هـ)، الجرح والتعديل (9ج)، تحقيق: المعلِّمي اليماني، (حيدر آباد الدكن- بيروت: دائرة المعارف العثمانية (تصوير دار إحياء التراث)، ط1، 1371هـ)، جـ3، ص196.

3 - والحديث قد روى معناه جمعٌ من الصحابة ﷺ منهم أبو ذرٍّ الغِفاري رضي الله عنه[1]، ومعاذ بن جبل رضي الله عنه[2] يرويه عنه أنس بن مالك رضي الله عنه.

4 - والحديث قد استنكر ما قد يظهر منه بعض أهل العلم[3]، وقد تكلَّم العلماء في توجيه ظاهره: «وظاهر الحديث يقتضي أنَّ مجرَّد القول يدفع العذاب ولو ترك الصلاة، وإنَّما الجواب: أنَّ من قالها مخلصًا فإنَّه لا يترك العمل بالفرائض؛ إذ إخلاصُ القولِ حاملٌ على أداء اللازم، أو أنَّه يحرم عليه خلوده فيها، وقال ابن التين: معناه: إذا غفر له وتقبَّل منه، أو يكون أراد نار الكافرين؛ فإنَّها محرَّمة على المؤمنين، فإنّها كما قال الداودي: سبعة أدراك والمنافقون في الدرك الأسفل من النار»[4].

وقالوا أيضًا: «التوحيد ليس مجرد إقرار العبد بخلق الله وربوبيَّته وملك التام، فقد عُبَّاد الأصنام مقرين بذلك وهم مشركون، بل التوحيد يتضمّن من محبّة الله، والخضوع له، والذلّ له، وكمال الانقياد لطاعته، وإخلاص العبادة له، وإرادة وجهه الأعلى بجميع الأقوال والأعمال، والمنع، والعطاء، والحب، والبغض= ما يحول بين صاحبه وبين الأسباب الداعية إلى المعاصي، والإصرار عليها، ومن عرف هذا استبان له معنى قول النبي ﷺ: «إن الله حرم على النار من قال: لا إله إلا الله، يبتغي بذلك وجه الله». وقوله: «لا يدخل النار من قال: لا إله إلا الله». وما جاء من هذا الضرب من الأحاديث التي أشكلت على كثير من الناس»[5].

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب المقلُّون هم المكثِرون، جـ8، ص94، برقم:6443، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب الترغيب في الصدقة، جـ1، ص455، برقم:33.
(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب مَن خصَّ بالعلم قومًا دون آخرين، جـ1، ص37، برقم:128، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب من مات على التوحيد دخل الجنَّة، جـ1، ص61، برقم:32.
(3) ذكره الكوراني في، الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري، جـ3، ص234. ولم يعيِّن قائله، وأجاب عن إيرادهم.
(4) العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، جـ4، ص169.
(5) ابن قيِّم الجوزيَّة، مدارج السالكين بين منازل إيّاك نعبد وإيَّاك نستعين، جـ1، ص339.

وأمَّا الاستشكال الثالث الذي فيه اللوثة الاعتزاليَّة، فهو ما عُرِف في أصول عقائد المعتزلة بـ(الوعيد)، وفيه يقول القاضي عبد الجبَّار:

«وأما علوم الوعد والوعيد، فهو: أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وأنّه يفعل ما وعد به وتوعّد عليه، لا محالة؛ ولا يجوز عليه الخُلف والكذب»[1].

ويقول القاضي عبد الجبَّار في إحدى الشُّبه التي استدلَّ بها المعتزلة في تأصيل هذا الأصل من الاستشهاد بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا ١٠﴾ [النساء: 10]:

«الآية تدلُّ على أنَّ الفاسق مِن أهل الصلاة مُتوَعَّد بالنار، وأنّه سيصلاها لا محالة ما لم يتُب؛ لأنَّ الذي يأكل أموال اليتامى ليس هو الكافر، فلا يصحُّ حملُه عليه، ويجب كونه عامًّا في كل من هذا حالُه، والأغلب ممَّن يوصف بذلك أن يكون من أهل الصلاة، وأقلُّ أحوالِه أن يدخل الجميع فيه، فيجب أن يقال بعمومه...»[2].

وقد أجابت عنه طوائف من أهل العلم على اختلاف مشاربهم، ومن ذلك جواب أبي عبد الله القرطبي إذ يقول:

«هذه آية من آيات الوعيد، ولا حجة فيها لمن يكفِّر بالذنوب، والذي يعتقده أهلُ السنَّة أنَّ ذلك نافذ على بعض العصاة فيَصلى ثم يحترق ويموت، بخلاف أهل النار لا يموتون ولا يَحيَون، فكأنَّ هذا جمع بين الكتاب والسنة، لئلا يقع الخبر فيهما على خلاف مخبره، ساقط بالمشيئة عن بعضهم، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: 48]، وهكذا القول في

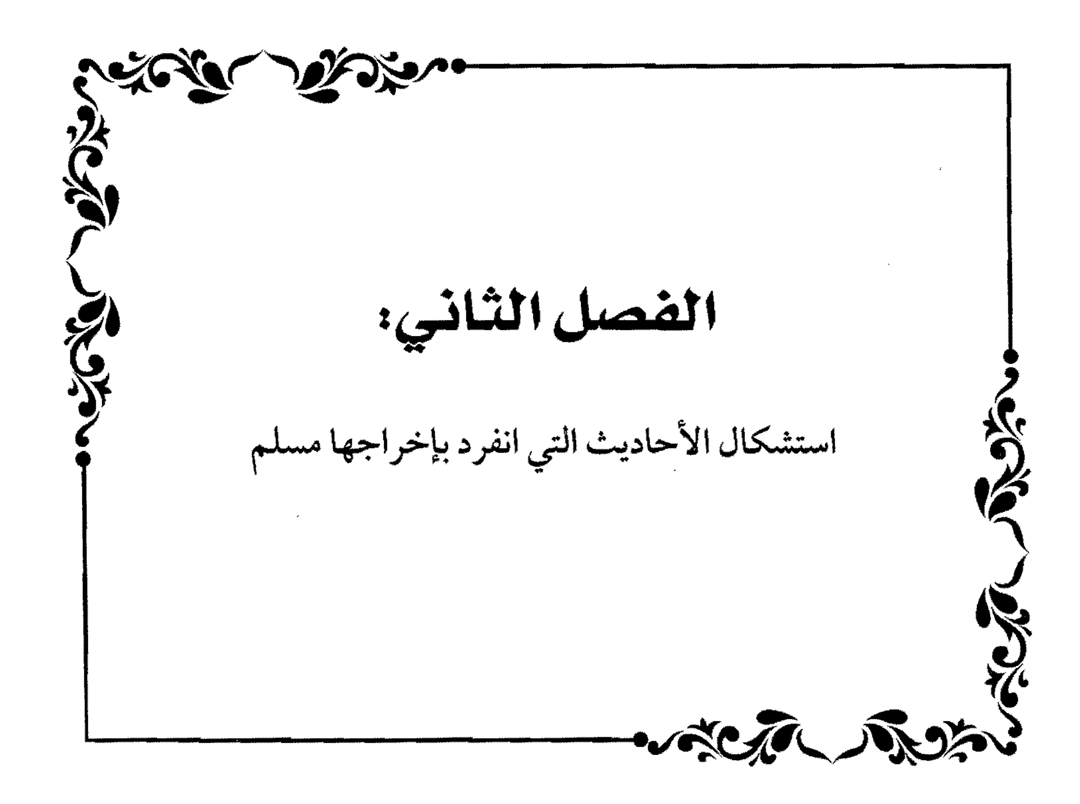
(1) القاضي عبد الجبَّار بن أحمد الهمداني (ت415هـ) شرح الأصول الخمسة، تحقيق: فيصل بدر عون، (الكويت: جامعة الكويت، ط1، 1998م)، ص-135 136.
(2) القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن الكريم، تحقيق: محمد العزازي، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت)، ص-178 180.

كلّ ما يرد عليك من هذا المعنى. روى مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أمَّا أهل النار الذين هم أهلُها فيها فإنَّهم لا يموتون فيها ولا يحيَون، ولكن ناسٌ أصابتهم النار بذنوبهم- أو قال بخطاياهم-، فأماتهم الله إماتةً، حتى إذا كانوا فحمًا أذن بالشفاعة، فجيء بهم ضبائر[1] ضبائر فبُثُّوا على أنهار الجنة، ثم قيل: يا أهل الجنة! أفيضوا عليهم فينبتون كما تنبت الحِبَّة في حميل السيل». فقال رجل من القوم: كأنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كان يرعى بالبادية»[2].

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ إنكار أبي أيّوب t ما رواه محمود بن الربيع t عن عتبان بن مالك t كان من جهةِ ظنِّه غَلَطه، وليس للطعن في دلالة الحديث، فإنَّ محمودًا t لم ينفرد به عن عتبان t بل توبع على روايته عنه، وكذلك روي معناه عن غير واحد من الصحابة ﷺ، وليس بالمستنكر إذا حُمِل على المعنى الصحيح: أنَّ من قال لا إله إلّا الله مخلصًا فإنَّه لا يترك العمل بالفرائض؛ إذ إخلاصُ القولِ حاملٌ على أداء اللازم، أو أنَّه يحرم عليه خلوده في النار.

(1) الضبائر: هم: الجماعات في تفرقة، واحدتُها: ضِبارة، مثل عمارة وعمائر. وكل مجتمع: ضبارة. ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ3، ص71، مادَّة (ضبر).
(2) أبو عبد الله القرطبي، تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، جـ5، ص54.



الفصل الثاني:

استشكال الأحاديث التي انفرد بإخراجها مسلم

المبحث الأول: استشكال أحاديث العقائد التي انفرد بإخراجها مسلم

مدخل:

يتناوَلُ هذا المبحثُ الموضوعَ نفسَه الذي وَرَدَ في المبحث الأوَّل من الفصل السابق غير أنَّه مختصٌّ هنا بما تفرّد مسلمٌ دون البخاري بإخراجه من أحاديث العقائد، وهي: حديث «إنَّ أقلّ ساكني الجنة النساء». وما علق عليه المستشكل من زَعمِه تكريسَه للعنصرية والتحامُل على جنس النساء، وأستشكاله من أحاديث الإيمان بالقدر حديثَ ما جرى في قصة موسى عليه السلام مع الخَضِرِ عليه السلام في كونِ الغلام الذي قَتَلَهُ الخَضِرُ طُبِعَ كافرًا، وحديثُ فداءِ المسلمِ منَ النار بالكافر، وما أثاره مِن شُبهة لوثَة مقاربَةِ أهل الكتاب في زعمهم، وكذلك تعرَّض هذا المبحثُ في آخر مطلب من مطالبِهِ لحديث «الدنيا سِجنُ المؤمِنِ وجَنَّةُ الكافِرِ» وزعمه أنّه يدعو إلى البَطالة، فهذا ما سيقوم الباحث في هذا المبحث بعرض الاستشكالات التي أوردها إسلامبولي عليه من الأحاديث، ثمَّ تحليل وجه الاستشكال من وجهة نظر إسلامبولي ومناطها في فحوى كلامِه، ثم نقد تلك الاستشكالات.

المطلب الأول: استشكال حديث: «إنَّ أقلَّ ساكني الجنَّة النساءُ»

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكِل سامر إسلامبولي:

«إنَّ أقلَّ ساكني الجنَّة النساءُ»[1]. م حـ9 2738.

«فهذه الأحاديث وغيرها المتعلقة بالنساء وأنهنَّ أكثر أهل النار وأكثرهن عذاباً إلى غير ذلك، لاشكَّ في أنها باطلة كلّها، وهي من وضع رجل متحامل على جنس النساء، وهذا واضح لكل من تمعّن بالأحاديث المذكورة، فحديثٌ يجعلهنَّ أكثر أهل النار، وآخر يجعلهنَّ حَطْبًا وآخر فتنة، وإذا كان الأمر كذلك فهم لاشكَّ أقلُّ ساكني الجنة والمفهوم من هذه النصوص هو غياب العنصر الذكوري من النار إلى الحد الأدنى أي هم الأقلية في النار ووجود الذكور في

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الرقاق، باب أكثر أهل الجنة الفقراء، جـ4، ص2097، برقم:2738. وذَكَرَ معه أحاديث، لكن كان الأقرب لكلامه هو هذا الحديث، والأحاديث الأخرى:

1 - «أتى رسول الله نساء. فوعظهن. وذكرهن أَتَى(النبي) النِّسَاءَ فَوَعَظَهُنَّ وَذَكَّرَهُنَّ فَقَالَ « تَصَدَّقْنَ فَإِنَّ أَكْثَرَكُنَّ حَطَبُ جَهَنَّمَ ». صحيح مسلم1467

مسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة العيدين، جـ2، ص603، برقم:885. وأمَّا الرقم الذي ذكره إسلامبولي، فهو لحديث عبد الله بن عمرو ﷺ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: «الدنيا متاع، وخير متاع الدنيا، المرأة الصالحة». مسلم، صحيح مسلم، جـ2، ص1090. وهو من قبل عند البخاري، صحيح البخاري، كتاب العيدين، باب المشي والركوب إلى العيد، جـ2، ص18، برقم:961. بنحوه.

2 - «رَأَيْتُ النَّارَ فَلَمْ أَرَ كَالْيَوْمِ مَنْظَرًا قَطُّ وَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا النِّسَاءَ» م3 حـ9/ 907/ خ 1052

البخاري، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب كفران العشير، جـ7، ص31، برقم:-5197 وبلفظ قريب منه ما عزا إليه إسلامبولي: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الكسوف، باب صلاة الكسوف جماعة، جـ2، ص37، برقم:-1052. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الكسوف، باب ما عُرِضَ على النبي في صلاة الكسوف من أمر الجنّة والنار، جـ2، ص626، برقم:907.

«إِنَّ أَقَلَّ سَاكِنِى الْجَنَّةِ النِّسَاءُ». م حـ9 2738

وهو حديث المطلب.

3 - «مَا تَرَكْتُ بَعْدِى فِتْنَةً أَضَرَّ عَلَى الرِّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ». م حـ9 2740/ 5096، خ

البخاري، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب ما يُتَّقى من شؤم المرأة، جـ7، ص8، برقم:5096، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الرِّقاق، باب أكثر أهل الجنَّة الفقراء، جـ4، ص2097، برقم:2740.

الجنة إلى الحد الأعلى أي هم الأكثرية. فالجنة للذكور، والنار للنساء. والأحاديث تدين النساء بشدة وكان صفتي الصلاح والتقى لازمتان لجنس الذكور وهم يمثلون الطهر والطهارة، والنساء تمثلن الدنس والنجاسة مع العلم اننا لو تجردنا ونظرنا للواقع بشكل موضوعي لوجدنا أن الحياة قائمة كلها على الذكورية، فالذكر هو سيد المجتمع إن صلح صلحت الأنثى، وإن فسد فسدت فهي تبع له فهو الذي يملك مفاتيح الخير والشر، والنساء ما زلن ضعيفات تابعات للرجل ينتظرن مساعدته فهو صاحب القرار والفعل. فلو كانت الأحاديث معكوسة أي كان الرجال عوضاً عن النساء في النار لكانت أقرب إلى الحقيقة ربما. ولكننا نقول إن الأحاديث باطلة وفي كل من الرجال والنساء الصالح والطالح والجنة للجميع والنار للمجرمين ويكفي أن فرعون وهامان وقارون رجال ولسن نساء. ﴿ مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا ۖ وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٤٠﴾ ﴾ [غافر: 40] توفي رسول الله وكان من آخر كلامه: «استوصُوا بالنِّساءِ، فإنَّ المرأةَ خُلِقَتْ من ضِلَعٍ، وَإِنَّ أَعوَجَ شيءٍ في الضِّلَعِ أعلاهُ، فَإِنْ ذَهَبْتَ تُقِيمُهُ كَسَرْتَهُ، وَإِن تَرَكتَهُ لم يَزَلْ أَعوَجَ، فاستوصُوا بالنِّساءِ»[1]. صحيح البخاري 4787 ولا علاقة لقصَّة خلق زوجة آدم من ضلعه، فهذا كذب، والحديث هو لضرب مثل وتقريب فكرة إن الاعوجاج في الضلع هو من طبيعته ولو أردت تقويمه لكسرته فتعايش معه بهذا الشكل الجمالي والوظيفي»[2].

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء صلوات الله عليهم، باب قول الله تعالى: (وإذ قال ربُّك للملائكة إنّي جاعلٌ في الأرض خليفة)، جـ4، ص133، برقم:3331، وأخرجه البخاري في مواضع أُخرى، ليس واحد منها برقم:4787! والذي بهذا الرقم هو حديث أنس بن مالك رضي الله عنه: «أن هذه الآية: (وتخفي في نفسك ما الله مبديه) [الأحزاب: 37] نزلت في شأن زينب بنت جحش وزيد بن حارثة». البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، سورة الأحزاب، جـ6، ص117، برقم:4787.

(2) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص-326 327، وهو في النشرة المستقلّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص-43 44.

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - الأحاديث المتعلِّقة بالنساء وأَنَّهنَّ أكثر أهل النار، وأكثرهم عذابًا- وهي زيادة من عنده-، أحاديث باطلة وهي من وضعِ رجلٍ متحامِل على جنس النِّساء **عنصريّ**.

2 - لو كانت الأحاديث معكوسة- يعني: أن يكون الرجالُ أكثرَ أهل النار- لكانت أقرب إلى الحقيقة.

3 - الأحاديث باطلة وكلٌّ من الرجال والنساء فيهم الصالح والطالح، وفرعون وهامان وقارون رجال وليسوا نساءً.

4 - تعرَّض لقصَّة خلق حوَّاء من ضلع آدم وكذَّبها، وقال إنَّها لضرب المثل وتقريب المعنى.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

الحديث هو حديث أبي التيَّاح، قال: كان لمُطرِّفِ بن عبد الله امرأتان، فجاء من عند إحداهما، فقالت الأُخرى: جئتَ مِن عندِ فُلانة؟ فقال: جئتُ مِن عندِ عمران بن حُصَين، فحدَّثنا أنَّ رسولَ الله ﷺ، قال:

«إنَّ أقلَّ ساكني الجنَّة النساءُ»

وقد حكم المستشكِل ببطلانه والأحاديث القاضية بكون النساء أكثرَ أهل النار، ولم يذكر برهانًا على البطلان، إذ لا معيار موضوعيٌّ عنده لنقد الأحاديث والأخبار، وزاد كونهنَّ أشدَّ أهلِها عذابًا، وهي زيادة لا أصل لها، والحديث خبر محض لا مدخلَ للعقل فيه، أخبر فيه المعصوم خبرًا، فإن صحَّ وجب التسليم به، وإن لم يصحَّ فسبيل ردِّه هي السبيل التي ينتهجها نُقَّاد الحديث في التعاطي مع الأسانيد والمتون.

وما ذكره من تمثيل القرآن الكريم ببعض أئمَّة الكفر لا يقتضي نجاة النساء من العذاب أو الحكم بالأكثريَّة للرجال، وقد جاء في القرآن ذمُّ نساءٍ بأعيانهنَّ: امرأة نوح، وامرأة لوط، وحمَّالة الحطب.

تعرَّض لحديث خلق حوَّاء من ضلع آدم عليه السلام، وكذَّبه كعادته دون ذكر برهان- وقد تابع غيره على ذلك-[1]، وخلقُ المرأة من ضلع- دون ذكر آدم عليه السلام- ورد في «الصحيحين»[2]، وذكر آدم لم يرِد في دواوين الحديث المعتمدة، بل ورد عند ابن المـُنذر في «التفسير» موقوفًا على عبد الله بن عمرو رضي الله عنه[3].

وأمَّا الكلام في نقد الاستشكال الذي أورده سامر إسلامبولي على الحديث، فيأتي في اتجاهين اثنين:

الاتجاه الأوَّل: حمل الحديث على ظاهره، وأنَّ ذلك بما يغلب على النساء من الهوى، بأن يقال:

«إنَّما كان النساء أقلَّ ساكني الجنَّة لـما يغلب عليهنَّ من الهوى والميل إلى عاجل زينة الدنيا؛ لنُقصان عقولهنَّ أن تنفَذ بصائرها إلى الأخرى، فيضعُفن عن عمل الآخرة والتأهُّب لها، ولميلهن إلى الدنيا والتزيُّن بها ولها، ثمَّ مع ذلك هُنَّ أقوى أسباب الدنيا التي تصرف الرجال عن الأُخرى؛ لـما لهم فيهنَّ من الهوى والميل لهنَّ، فأكثرهُنّ مُعرِضات عن الآخرة بأنفسهنَّ صَارفات عنها لغيرهنَّ،

(1) أوزون، زكريَّا، جناية البخاري إنقاذ الدين من إمام المحدِّثين، (رياض الريِّس، ط1، بيروت، 2004م)، ص116.

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: (وإذ قال ربُّك للملائكة إنيّ جاعلٌ في الأرض خليفة)، جـ4، ص133، برقم:3331. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب الوصيَّة بالنساء، جـ2، ص1091، برقم:1468.

(3) «حدثنا موسى، قال: حدثنا يحيى، قال: حدثنا شريك عن سِماك، عن عمران بن مخنف، عن عبد الله بن عمرو، قال: «خُلِقَت حوَّاء من خلف، من ضلع آدم الأيسر».
ابن المنذر، محمد بن إبراهيم (ت318 أو 319هـ)، تفسير ابن المنذر (2ج)، تحقيق: سعد بن محمد السعد، (المدينة النبوية: دار المآثر، ط1، 1423هـ)، جـ2، ص547، برقم:1303.

سريعات الانخداع لداعيهنَّ[1] مِنَ المـُعرِضين عن الدين، عسيراتِ الاستجابة لمن يدعوهنّ إلى الأُخرى وأعمالها من المتَّقين»[2].

وقول سامر إسلامبولي في النساء إنّهنّ «لاشكَّ أقلُّ ساكني الجنة»، جزمٌ في غيرِ محلِّه، وهو خِلاف فهم كثير من علماء الأُمَّة، فها هو أبو هريرة ﷺ حافظُ الأُمَّة يجزم بكون النِّساء أكثر أهل الجنَّة، فيما يرويه محمد بن سيرين إذ يقول:

«إمَّا تفاخروا وإمّا تذاكروا: الرجال في الجنة أكثر أم النساء؟ فقال أبو هريرة: أوَ لم يقُل أبو القاسم ﷺ: «إنَّ أولَ زُمرةٍ تَدخُلُ الجَنَّةَ على صورة القمرِ ليلةَ البدرِ، والتي تليها على أضوأِ كوكبٍ دُرِّيٍّ في السماءِ، لكلِّ امرئٍ منهم زوجتانِ اثنتانِ، يُرى مُخُّ سُوقِهما مِن وراءِ اللَّحمِ، وما في الجنة أعزب»؟[3]

فاستدلَّ ﷺ بحديث رسول الله ﷺ القاضي بتزويج المؤمنين زوجتين لكلِّ واحد منهم وما فيهم من يبقى أعزبَ، أنَّ تعداد النساء في الجنَّة يكون على الضعف من تعداد الرجال في الأقلِّ، وقد تنوزع في كون الأزواج المذكورات في الحديث هل هنَّ من الحور العين أم من بنات آدم؟ وصريح استدلال أبي هريرة ﷺ أنَّهنَّ من بنات آدم.

وفيما يتعلَّق بقول أبي هريرة ﷺ إنَّ النساء هُنَّ أكثرُ أهل الجنَّة كذلك، ومعارضته لحديثنا القاضي بكونهنَّ أقلَّ ساكني الجنَّة، فلأهل العلم في الجمع بينهما **مسلكان اثنان:**

المسلك الأوَّل: الأخذ بظاهر حديث أبي هريرة ﷺ، وتأويل حديث عمران بن حصين:

فقد جُمِعَ بين الحديثين بأنَّ قلَّة النساء في الجنَّة إنَّما هو قبل خروج عُصاةِ

(1) في الأصل: «لداعهن». بلا ياء.
(2) أبو عبد الله القرطبي، محمد بن أحمد (ت671هـ)، التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، تحقيق: الصادق بن محمد بن إبراهيم، (الرياض: مكتبة دار المنهاج، ط1، 1425هـ)، ص818.
(3) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب أوَّل زمرة تدخل الجنَّة، جـ4، ص2178، برقم:2834.

الموحِّدينَ منَ النار، فإذا خرجوا منها كانَ النساءُ حينئذٍ في الجنَّة أكثر[1]، فيحتمل «أن يكون ذلك في أوَّل الأمر قبل خروج العصاة من النار بالشفاعة»[2].

وقيل بأنَّ المرادَ: أنَّ منكنَّ في الجنة ليسيرٌ بالنسبة لمن يدخل النار منكنَّ؛ لأنهنَّ أكثر أهل النار، ويُحمَلُ عليه: «أقلّ ساكني الجنَّة النساء». يعني: «بالنسبة لمن يسكن منهنَّ النار»[3].

والمسلك **الثاني**: الأخذ بظاهر حديث عمران بن حصين رضي الله عنه، وتأويل حديث أبي هريرة رضي الله عنه:

فيذهب ابن القيِّم إلى تأويل ذلك بتكثير نساء الدنيا بالحور العين، لا بمفردهنَّ، فيقول:

«فإن كُنَّ من نساء الدنيا، فالنساء في الدنيا أكثر من الرجال، وإن كُنَّ من الحور العين لم يلزم أن يكُنَّ في الدنيا أكثر.

والظاهر أنهنَّ منَ الحور العين؛ لـما رواه الإمام أحمد من حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "للرجال من أهل الجنة زوجتان من الحور العين، على كلِّ واحدة سبعون حُلَّة يُرى مخ ساقها من وراء الثياب». وقيل في الجمع بين قول أبي هريرة رضي الله عنه واستشهاده بالحديث ومعارضة حديثنا هذا وحديث كون أكثر أهل النار النساء قيل: هذا يدلُّ على أنهنَّ إنَّما كُنَّ في الجنَّة أكثر بالحور العين [اللاتي] خُلقن في الجنة، وأقلُّ ساكنيها نساء الدنيا، فنساء الدنيا أقلُّ أهل الجنّة وأكثر أهل النار»[4].

---

(1) ابن رجب الحنبلي، التخويف من النار والتعريف بحال دار البوار، تحقيق: بشير محمد عيون، (الطائف- دمشق: مكتبة المؤيد- دار البيان، ط2، 1409هـ)، ص268.

(2) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ6، ص325.

(3) المناوي، عبد الرؤوف بن علي (ت1031هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصغير (6ج)، (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط1، 1356هـ)، جـ1، ص232. نَقَلَهُ عن السمهودي تعقُّبًا على ابن قيِّم الجوزيَّة، وعزا الحديث إلى أُمِّ المؤمنين عائشة!

(4) ابن قيِّم الجوزيَّة، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، (القاهرة: مطبعة المدني، د. ت)، ص-125 126. بتصرُّف يسير.

وقال ابن رجب الحنبلي:

«والصحيح: أنَّ أبا هريرة إنَّما أراد أنَّ جنسَ النساء في الجنّة أكثر من جنس الرجال؛ لأنَّ كلَّ رجلٍ منهم له زوجتان، ولم يُرِد أنَّ النساء من ولد آدم أكثر من الرجال.

واستدلَّوا على هذا، أنه ورد في بعض روايات حديث أبي هريرة هذا الصحيحة: «لكلِّ واحد منهم زوجتان من الحور العين». ويشهد لذلك، أنَّ في بعض ألفاظ روايات حديث أبي هريرة هذه المخرجة في الصحيح أيضاً: «وأزواجهم الحور العين». بدل قوله: «لكلِّ واحد منهم زوجتان»، فهاتان الزوجتان من الحور العين، لا بدَّ لكلِّ رجل دخل الجنة منهما، وأما الزيادة على ذلك فتكون بحسب الدرجات والأعمال، ولم يثبت في حصر الزيادة على الزوجتين شيء.

واستدلَّوا عليه أيضًا بما خرَّجه مسلم في «صحيحه» من حديث أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، قال: «ثمّ يدخل بيته، فيدخل عليه زوجتاهُ من الحور العين...»[1]. وذكر الحديث.

وكذلك ما ورد في الشهيد، إذا استُشهِد أنَّه يَبتدرُه زوجتان من الحور العين[2]، فيدلُّ هذا على أنَّ لكلِّ رجل من أهل الجنة زوجتين من الحور العين، ولو كان أدنى أهل الجنة منزلة. والله أعلم»[3].

وأمَّا **الاتجاه الثاني**، فهو: أن يكون أحد الرواة قد روى الحديث بالمعنى، فيحتمل أن يكون الراوي رواه بالمعنى الذي فهمه من أنَّ كونهنَّ أكثر ساكني النار يلزم منه أن يكن أقلّ ساكني الجنة، وليس ذلك بلازم، فجائز عقلًا أن

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنَّة منزلةً فيها، جـ1، ص175، برقم:188.
(2) أحمد بن حنبل، مسند أحمد، جـ15، ص-318 319، برقم:9520، وابن ماجة، محمد بن يزيد (ت275هـ)، سنن ابن ماجة (2ج)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ت)، كتاب الجهاد، باب فضل الشهادة في سبيل الله، جـ2، ص935، برقم:2798. وإسناده ضعيف، وليس فيه تعيين كونهما من الحور العين.
(3) ابن رجب، التخويف من النار والتعريف بحال دار البوار، ص-268 269. بتصرُّف واختصار يسير.

يفوق تعدادهنَّ تعداد الرجال من ساكني الدارين، وقد جاء ذلك إشارةً وتلويحًا في كلام البخاري وتصريحًا على وجه الاحتمال في مقالة غيره.

فأمَّا كلام الإمام البخاري الذي جاء في «التاريخ الكبير»:

«حدثنا السكن: حدثنا سلم بن زَرير عن أبي رجاء، عن ابن عباس، وعمران بن حُصين، عن النبي ﷺ: «اطَّلعتُ في الجنَّة فرأيتُ أكثر أهلها الفُقراء، واطَّلعتُ في النار فرأيتُ أكثر أهلها النساء.

وقال أبو الوليد: حدثنا سلم، سمع أبا رجاء عن عمران بن حُصين، عن النبي ﷺ، مثله.

حدثني محمد، حدثنا عُثمان بن عمر، سمع حماد بن نَجيح عن أبي رجاء، عن النبي ﷺ، مثله.

حدثني محمد، حدثه عبد الرزاق، أخبرنا معمر عن قتادة، عن أبي رجاء، عن عمران، عن النبي ﷺ، نحوه.

وقال لنا إسحاق: حدثنا مُعاذ: سمع أباه عن قتادة، عن يزيد بن عبد الله بن الشخّير، عن عمران، عن النبي ﷺ: «عامة أهل النار النساء».

وقال لي محمد عن جعفر بن عون: سمع ابن أبي عروبة: سمع أبا رجاء: سمع ابن عباس عن النبي ﷺ، مثله.

حدثني يحيى بن موسى: حدثنا أبو سعيد- مولى بني هاشم- عن صخر بن جويرية، عن أبي رجاء، عن ابن عباس.

قال لنا حجاج: حدثنا حماد بن سلمة عن أبي التياح، عن مُطرِّف: قلتُ لامرأتي: سمعتُ عمران، عن النبي ﷺ: «أقلُّ ساكني أهل الجنة النساءُ»»[1].

(1) البخاري، التاريخ الكبير (9ج)، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي اليماني وآخرين، (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، د. ت)، جـ5، ص277-278، برقم:5265.

فأخَّر هذا اللفظ بعد أن ساق اللفظ الآخر من طرق عديدة.

وكذلك يشير إليه صنيعه في «الصحيح»، إذ أخرج اللفظ المشهور من حديث عمران بن حصين، دون اللفظ الذي أخرجه مسلم، وأخرجه في أكثر من موضع، وقوّى أمرَه بتصريحه بكون رواته قد توبعوا عليه:

«حدثنا أبو الوليد: حدثنا سلم بن زرير: حدثنا أبو رجاء عن عمران بن حصين، عن النبي ﷺ، قال: «اطَّلعتُ في الجنَّة فرأيتُ أكثرَ أهلِها الفقراءَ، واطَّلعتُ في النار فرأيتُ أكثرَ أهلِها النساءَ»[1].

حدثنا عثمان بن الهيثم: حدثنا عوف عن أبي رجاء، عن عمران، عن النبي ﷺ قال: «اطَّلعتُ في الجنة فرأيتُ أكثرَ أهلِها الفقراءَ، واطَّلعتُ في النار فرأيتُ أكثرَ أهلِها النساءَ». تابعه أيوب وسلم بن زرير[2]

حدثنا أبو الوليد: حدثنا سلم بن زرير: حدثنا أبو رجاء عن عمران بن حصين رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «اطَّلعتُ في الجنَّة فرأيتُ أكثر أهلها الفقراءَ، واطَّلعت في **النار** فرأيتُ **أكثرَ** أهلها النساءَ». تابعه أيوب وعوف، وقال صخر وحماد بن نجيح عن أبي رجاء: عن ابن عبّاس[3].

حدثنا عثمان بن الهيثم: حدثنا عوف عن أبي رجاء، عن عمران، عن النبي ﷺ، قال: «اطَّلعت في الجنة فرأيتُ أكثرَ أهلها الفقراءَ، واطَّلعت في النار فرأيتُ أكثرَ أهلِها النساء»»[4].

وأخرج حديثَ أُسامة بن زيد رضي الله عنهما[5]، وحديثَ ابنِ عبَّاس رضي الله عنهما[6] في الموضوع نفسه كذلك.

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنَّة، جـ4، ص117، برقم:3241.
(2) البخاري، المصدر السابق، كتاب النكاح، باب كفران العشير، جـ7، ص31، برقم:5198.
(3) البخاري، المصدر نفسه، كتاب الرِّقاق، باب فضل الفقر، جـ8، ص96، برقم:6449.
(4) البخاري، المصدر نفسه، كتاب الرقاق، باب صفة الجنَّة والنار، جـ8، ص113، برقم:6546.
(5) البخاري، المصدر نفسه، كتاب النكاح، باب...، جـ7، ص30، برقم:5196.
(6) البخاري، المصدر نفسه، كتاب الإيمان، باب كفران العشير، جـ1، ص15، برقم:29.

وظاهر صنيع الإمام مسلم أنَّه أراد التنبيه على ما وقع في الحديث مِن روايةٍ بالمعنى؛ إذ قدَّم في الباب حديث أُسامة ﷺ وابن عبَّاس ﷺ على هذا الحديث.

وأمَّا مَن صرَّح من العلماء باحتمال كونه مرويًّا بالمعنى مع عدم إصابة المعنى المراد، فَهُم:

1 – أبو زُرعة العراقي[1]، فقد قال:

«**لعلَّ راويَهُ رواه بالمعنى في فهمه فأخطأ، فَهِمَ من كونهنَّ أكثر ساكني جهنّم أنهنَّ أقلّ ساكني الجنّة**، وقد تقدم أنَّ ذلك لا يلزم، وأنهنَّ أكثرُ ساكني الجهتين معًا لكثرتهنَّ. والله أعلم»[2].

2 – ابن حجر العسقلاني ذكره احتمالًا أيضًا، فقال:

«ويحتمل أن يكون الراوي **رواه بالمعنى الذي فهمه**، مِن أنَّ كونهن أكثر ساكني النار يلزم منه أن يَكُنَّ أقلَّ ساكني الجنَّة»[3].

والذي يمكن استشفافُه أنَّ حادثة سبب الرواية لـمَّا وقعَت مع امرأةٍ أراد الراوي أن يُخفِّفَ من وقع الحديث بذكر الجنَّة لا النار، فرواه بالمعنى، أو أن يكون قد غاب عنه لفظه وها ما أسعفته به حافظته، **ولعلَّ** هذا التصرُّف قد وقع من أبي التيَّاح، أن يكون فَهِمَ مِن إغضاب امرأة عمران عمرانًا، فساق الحديث لذلك، وفي بعض ألفاظِه: «جاء عمران بن حصين إلى امرأته من عند رسول

(1) الحافظ ولي الدّين أبو زرعة أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين العراقي الشافعي، وُلِدَ في ذي الحجّة سنة اثنتين وستين وسبع مئة، صنّف «النكت على المختصرات الثلاثة»، وغيره، وتوفي في يوم الخميس التاسع والعشرين من شهر رمضان سنة ست وعشرين وثمان مئة، عن ثلاث وستين سنة وثمانية أشهر، ودفن عند والده.

السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، جـ1، ص–336 344 في ترجمةٍ ضافية. وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، جـ9، ص–251 252.

(2) أبو زرعة العراقي، أحمد بن عبد الرحيم (ت826هـ)، طرح التثريب في شرح التقريب (8ج)، (بيروت: تصوير دار إحياء التراث العربي، د. ت)، جـ8، ص270.

(3) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ6، ص325. وبمعناه عند المناوي، فيض القدير، جـ2، ص428.

الله صلى الله عليه وسلم، فقالت: حدثنا ما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: إنه ليس حين حديث، فلم تدعه - أو قال: فأغضبته...»[1]. الحديث. ولا يمكن الجزم به، إنَّما أذكره احتمالًا. والله تعالى أعلم.

وخلاصة ما تقدَم:

ليس في الحديث التعرُّض لكون النساء أكثر اهل النار عذابًا، وقد كان لأهل العلم **اتجاهان اثنان** في التعاطي مع هذا الحديث، **الاتجاه الأوَّل**: حملُه على ظاهره والتسليم بثبوت لفظه، وأنَّ سبيل كون النساء أقلَّ ساكني الجنَّة هو لِما يغلب عليهنَّ من الهوى والميل إلى عاجل الدنيا، وقد ورد في مقابل حديث عمران بن حصين رضي الله عنه حديثُ أبي هريرة رضي الله عنه حيث جزم بكونهنَّ أكثر أهل الجنَّة، ولأهل العلم في الجمع بين الحديثين مسلكان اثنان: **الأوَّل**: تأويل حديث عمران وَفق مدلول حديث أبي هريرة، فتؤولُ قلَّة النساء في الجنَّة إلى ما قبل خروج عُصاة الموحِّدين من النار، أو بالنسبة لمن يدخل النار، والاتجاه الثاني: عكس الأوَّل، بتأويل حديث أبي هريرة وف ظاهر مدلول حديث عمران، وذلك بأن تكون كثرتهنَّ في الجنَّة بانضمام الحور العين إليهنَّ لا بمفردهنَّ.

والاتجاه الثاني: احتمال أن يكون أحد الرواة قد روى الحديث بالمعنى الذي فَهِمَهُ من أنَّ كونهنَّ أكثر ساكني النار يلزم منه أن يَكُنَّ أقلَّ ساكني الجنة، وليس ذلك بلازم، إذ منَ الجائز عقلًا أن يفوق تعدادُهُنَّ تعدادَ الرجال مِن ساكني الدارين.

---

(1) معمر بن راشد، جامع معمر (مطبوع مع مصنَّف عبد الرزاق 12ج)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، (كراتشي: المجلس العلمي، ط2، 1403هـ)، جـ11، ص305، برقم: 20601.

المطلب الثاني: استشكال أحاديث الإيمان بالقدر

حديث: «إنَّ الغُلام الذي قَتَلَهُ الخَضِرُ طُبِعَ كافرًا»

أوَّلًا: عرضُ الاستشكال:

قال المستشكِل:

«حديث ابن عباس عن أُبيٍّ بن كعب، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنَّ الغُلام الذي قَتَلَهُ الخَضِرُ طُبِعَ كافرًا، ولو عاشَ لأرهقَ أبويهِ طُغيانًا وكفرًا»[1].

«كيف يُطبع المرء كافراً قبل ولادته وبعد ذلك يحاسب على كفره، وهو لا علاقة له بالأمر؟! فالكفر هو شيء خارج عن إرادته، لقد طبعه الله على ذلك. وإذا كان الإنسان بهذا الشكل فالمفروض أن يسقط التكليف والحساب والمسؤولية عنه؛ لأن الإجبار على الشيء يرفع المسؤولية وينفي التكليف هذا ما يقتضيه العقل والمنطق، وهذا ما نتعامل معه في الواقع المشاهد، ولكن الملاحظ أن الله ﷻ قد كلَّف الإنسان وحمّله المسؤولية وجعل له إرادة حرَّة يفعل بها ما يشاء ويترك ما يشاء، ممَّا يدلُّ على بطلان الطبع والكتابة للكفر أو الإيمان قبل أن يختار الإنسان أحدهما، هذا ما يقتضيه عدل الله وحكمته ورحمته وهذا ما قرره القرآن بعشرات النصوص، أما قتل الغلام فلقد تمَّ من قبل الخضر ليس لأنَّه كافر الآن، أي حين حصول القصة، وإنَّما سوف يصبح كافراً في المستقبل وذلك من خلال التأثر بالمجتمع الذي يعيشه، والإنسان ابن بيئته، هذا ما علمه الله ﷻ من حال الغلام، ولكن قطعًا لن يُحاسَب ككافر؛ لأنَّه لم يكفر بعد، وهذا العلم الإلهي اسمه علم استقرائي مرتبط بالواقع المشاهَد»[2].

---

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، جـ4، ص2050، برقم: 2661.

(2) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص322-323، وهو في النشرة المستقلَّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص-37 38.

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - استنكَرَ سامر إسلامبولي كيفَ يُطبع المرءُ كافرًا قبل ولادته، وبعد ذلك يُحاسَب على كُفرِه.

2 - إذا كان قد طُبِعَ كافرًا فإنَّ ذلك يرفَعُ المسؤوليَّة عنه.

3 - قتلُ الخَضِر للغلام ليس لكونه كافرًا وقتَ حصول الحادثة، بل لأنَّه سوف يصبح كافرًا في المستقبل، وذلك من خلال التأثُّر بالمجتمع الذي يعيش فيه.

4 - إنَّ ذلك من باب علم الله ﷻ بحال الغلام، ولكن قطعًا لن يُحاسَبَ ككافِرٍ؛ لأنَّه لم يكفُر بعد، فكيف يُقتل بجريرة لم تحصل منه بعد.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

أمَّا توجيه (الطبع) الوارد في هذا الحديث فإنَّ أئمة السنة الذين فقهوا هذا الحديث بيَّنوا معناه:

«أنَّ الخلق صائرون إلى ما سبق به علم الله منهم من إيمان وكفر، ... والطبع: الكتاب، أي: كُتِبَ كافرًا كما قال: «فيكتب رزقه، وأجله وعمله، وشقي أو سعيد»، وليس إذا كان الله قد كتبه كافرًا، يقتضي أنَّه حين الولادة كافر، بل يقتضي أنه لا بد أن يكفُر، وذلك الكفر هو التغيير، كما أن البهيمة التي ولدت جمعاء، وقد سبق في علمه أنها تُجدَع، كَتَبَ أنَّها مجدوعة بجدع يَحدُثُ لها بعد الولادة، لا يجب أن تكون عند الولادة مجدوعة»[1].

فـ»»طُبِعَ يومَ طُبِعَ كَافِرًا» أَي: جُبِلَ على الكُفر وكُتِبَ في بطن أُمِّه مِنَ الأشقياء، والمراد: أنه تعالى عَلِمَ أنَّه لو بلغَ كان كافرًا»[2].

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، جـ8، ص389. وابن قيِّم الجوزيَّة، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، (بيروت: دار المعرفة، 1398هـ)، ص290.

(2) المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير (2ج)، (الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، ط3، 1408هـ)، جـ2، ص165.

وبهذا أجاب رسولُ الله ﷺ لما سُئِل عن أطفال المشركين، فقال: «الله أعلم بما كانوا عاملين»[1]، فبينَّ أن الأمرَ مردودٌ إلى علمِ الله بما كانوا يعملون لو بلغوا حدَّ التكليف[2].

«ولهذا ذهب الإمام أحمد رضي الله عنه- في المشهور عنه- إلى أنَّ الطفل متى مات أحد أبويه الكافِرَينِ، حُكِمَ بإسلامه؛ لزوال الموجِب للتغيير عن أصل الفِطرة. وقد روي عنه وعن ابن المبارك... أنهم قالوا: «يولَد على ما فُطِرَ عليه من شقاوةٍ وسعادة». وهذا القول لا ينافي الأول؛ فإنَّ الطفل يولد سليمًا، وقد عَلِمَ اللهُ أنّه سيكفُر، فلا بُدَّ أن يصير إلى ما سبق له في أمِّ الكتاب، كما تُولَدُ البهيمة جَمعاء، وقد عَلِمَ اللهُ أنّها ستُجدَع، وهذا معنى ما جاء في «صحيح مسلم» عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الغلام الذي قتله الخَضِرُ:

«طُبِعَ يومَ طُبِعَ كافرًا؛ ولو تُرِكَ لأرهقَ أبويهِ طُغيانًا وكُفرًا».

يعني: طَبَعَهُ الله في أُمِّ الكتاب، أي: كَتَبَهُ وأثبتَهُ كافرًا؛ أي: إنَّه إن عاشَ كَفَرَ بالفعل»[3].

وقال ابن القيِّم:

«في حديث ابن عباس رضي الله عنهما إنَّ الغلامَ الذي قتله الخضر طُبِعَ يومَ طُبِعَ كافرًا، ولو عاش لأرهق أبويه طغيانًا وكفرًا. فإنَّ معناه: أنّه قُضِيَ عليه وقُدِّرَ

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، جـ2، ص100، برقم:1383، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، جـ4، ص2049، برقم:2660.

(2) الداني، أحمد بن طاهر (ت532)، الإيماء إلى أطراف كتاب الموطّأ (5ج)، تحقيق: رضا بو شامة، (الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1424هـ)، جـ3، ص379، وابن تيمية، جامع المسائل (9ج)، تحقيق: محمد عزير شمس، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط1، 1422هـ)، جـ3، ص233، وابن قيِّم الجوزيَّة، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص284.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ4، ص246.

في أُمِّ الكتاب أنَّه يكون كافرًا، فهي حال مقدَّرة كقوله: ﴿ فَٱدۡخُلُوٓاْ أَبۡوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَاۖ ﴾ [النحل: 29]، وقوله: ﴿ وَبَشَّرۡنَٰهُ بِإِسۡحَٰقَ نَبِيّٗا ﴾ [الصافات: 112]، ونظائر ذلك، وليس المراد: أنَّ كُفره كان موجودًا بالفعل معه حتى طبع، كما يقال: ولد ملكًا، وولد عالمًا، وولد جبّارًا، ومَن ظنَّ أنَّ (الطبع) المذكور في الحديث هو (الطبع) في قوله تعالى: ﴿ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ ﴾ [النحل: 108]، فقد غَلِطَ غَلَطًا ظاهرًا؛ فإنَّ ذلك لا يقال فيه: «طُبِعَ يومَ طُبِعَ»؛ فإنَّ الطبع على القلبِ إنما يوجدُ بعد كُفرِه[1]، وهذا المنفي ههنا هو معنى الطبع الذي أراده المستشكِل، وهو الطبع الذي يوجد على قلوب الكافرين بعد كفرهم، ولا يكون ذلك إلا بسبب كفرهم وردِّهم للحقِّ ومعاندة دين الله ﷻ واتِّباع الهوى»[2].

وهذا لا يناقض كونه مولودًا على الفطرة، فإنَّه طُبِعَ ووُلِدَ مُقدَّرًا كُفرُه **إذا عَقَل**، «وإلَّا ففي حال ولادته لا يعرِف كفرًا ولا إيمانًا، فهي حالٌ مقدرة لا مقارنة للعامل، فهو مولود على الفطرة ومولود كافرًا باعتبارين صحيحين ثابتين له:

هذا بالقبول وإيثار الإسلام لو خُلِّيَ، وهذا بالفعل والإرادة إذا عقل، فإذا جمعت بين الفطرة السابقة والرحمة السابقة العالية والحكمة البالغة والغنى التامِّ، وقرنت بين فطرته ورحمته وحكمته وغناه= تبيَّن لك الأمر»[3].

أمَّا الجواب عن سؤال: لِمَ قتَلَ الخَضِرُ الغُلامَ، فيجيب عنه ابن القيِّم فيقول:

«وأما حديث ابن عباس رضي الله عنهما في الغلام الذي قتله الخضر أنه «طُبِعَ يومَ طُبِعَ كافرًا»، فَمِثلُ ذلك سواء، و(كافرًا) حالٌ مقدَّرةٌ لا مُقارِنة، أي: طُبِعَ مُقَدَّرًا كُفرُه، وإلّا فهو في حال كونه جنينًا وطفلًا لا يَعقِلُ كُفرًا ولا إيمانًا.

---

(1) ابن قيِّم الجوزيَّة، أحكام أهل الذمة (3ج)، تحقيق: يوسف البكري وشاكر العاروري، (الدمام: دار رمادي، ط1، 1418هـ)، جـ2، ص952.

(2) ابن قيِّم الجوزيَّة، روضة المُحبِّين ونُزهة المشتاقين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ)، ص402.

(3) ابن قيِّم الجوزيَّة، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص262. وابن قيِّم الجوزيَّة، أحكام أهل الذمَّة، جـ2، ص1032، وبنحوِه- مِن قبلُ- عند الخطَّابي، معالم السنن، جـ4، ص326-327.

فإن قيل: فإذا كان هكذا فلِمَ قتَلَهُ الخَضِرُ؟ فالجواب ما قاله لموسى عليه السلام: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾ [الكهف: 82]، فالله تعالى أمره بقتل ذلك الغلام لمصلحةٍ، وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالكفِّ عن قتل النساء والذُّرّيّة لمصلحة، فكان في كلِّ ما أُمِرَ به مصلحةٌ، وحِكمةٌ ورحمةٌ يشهدُها أولو الألباب»[1].

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ الخلْقَ صائرون إلى ما سبق به عِلْمُ الله ﷻ بهم، من إيمان وكُفْر، وأنَّ الطبْعَ هو: الكتاب، فقوله ﷺ: «طُبِعَ كافرًا». يعني: كُتِبَ كافِرًا، ولا يقتضي ذلك أن يكون حين الولادة كافرًا، بل يقتضي أنَّه لا بُدَّ أن يكفُر، ومثَّلوا له بتغيُّر البهيمة التي تولَد دون عيب، مع عِلم الله ﷻ أنَّها سيطرأ عليها العيب بعد ذلك، وقد كتبها لذلك معيبة.

(1) ابن قيِّم الجوزيَّة، أحكام أهل الذمة، جـ2، ص1032.

المطلب الثالث: استشكال حديث فداء المسلم من النار

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكل:

«حديث أبي موسى، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا كان يوم القيامة، دفع الله ﷻ إلى كُلِّ مسلمٍ يهوديًّا أو نصرانيًّا، فيقول: هذا فِكاكُكَ مِنَ النَّار»[1].

«إنَّ الحديثَ يُكرِّس مقولة اليهود والنصارى نفسها، وبذلك نكون قد وسقعنا بها وقعوا به إذ قالوا: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾﴾[سورة البقرة: 111]، وكذلك قال الشيعة والأهل[2] السنة: لن يدخل الجنة إلا من آمن بملَّتنا ودخل في شرعنا، وكأنَّهم عندما يقرؤون لا يفهمون؛ فالنصُّ السابق الذكر يحذِّر المسلمين من أن يقعوا بما وقع به أهل الكتاب عندما احتكروا الجنة لهم ونصبوا أنفسهم بوَّابين عليها يُدخِلون من يشاؤون ويمنعون من يشاءون، فذمَّهم الله على ذلك الفعل ووبَّخهم وأعلمهم أنَّ الجنة هي لله ﷻ فهو صاحب القرار ولا شريك معه بذلك فقال تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٢﴾﴾ [البقرة: 112]، وقال أيضاً: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [البقرة: 62]، فالمقياس لدخول الجنة ليس هو الأسماء والصفات، وإنَّما هو: الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح، فمن يتحقّق به ذلك، فالجنة مأواه قطعًا لا شكَّ بذلك أبدًا، ولن يكون أحدٌ

---

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب التوبة، باب قبول توبة القاتل وإن كثر قتلُه، جـ4، ص2119، برقم:2767.
(2) كذا!

فِكاك الآخَرِ من النار؛ لأنَّ الحساب الإلهي قائم على الحكمة والرحمة، وليس العدل: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [فاطر: 18] ﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾ ﴾ [الأعراف: 156]، ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ﴿٣٠﴾ ﴾ [الكهف: 30]، لذا فالحديث المذكور آنفاً باطل وذلك لتصادمه مع ما ذكرنا من الحقائق الثابتة»[1].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 – قارَنَ بين اليهود والنصارى أصحاب الدين المحرَّف والموصوفين بالكفر بنصِّ القرآن الكريم من جهة، والمسلمين أتباع خاتم النبيِّين ﷺ من جهةٍ أُخرى.

2 – جَعَل مفهوم نصِّ الآية الكريمة: ﴿ وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١١﴾ ﴾ [البقرة: 111] تحذير المسلمين من الوقوع فيما وقع فيه أهل الكتاب من احتكار الجنَّة.

3- أتى بآية: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ﴾ [البقرة: 62]، وجَعَلَ معيار دخول الجنة: الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح، ولن يكون أحدٌ فِكاك الآخر من النار لأنَّ الحساب الإلهيَّ قائم على الحكمة و الرحمة وليس العدل.

(1) سامر إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص-323 324، وهو في النشرة المستقلَّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص-38 39.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

المستشكِل مسبوق بإثارة الاستشكالات على هذا الحديث، والظاهر أنَّه انتحل عبارة جعفر السبحاني[1]، إذ يقول:

«إنَّ مسألة الفِداء، أي: أخذ شخص محلّ شخص آخر يوم القيامة، فكرةٌ يهوديَّة ومسيحيَّة تسرَّبت إلى أحاديث أبي موسى الأشعري»[2].

وكذلك تعرَّض لردِّ هذا الحديث محمد شحرور، فقد جزم بكونه موضوعًا، إذ قال:

«إنَّ واضع هذه الحديث ليس لديه أيَّةُ فكرة عن توزُّع الأديان ونِسَبِها في الكرة الأرضية وتوزّع السكان، حيث أنَّ[3] المسلمين والنصاري واليهود لا يشكِّلون أكثر نصف سكان العالم، فنسي الراوي وضع النصف الآخر، مما يبين أن الحديث موضوع»[4]. لكن السُّبحانيَّ كان أعرَف بالأسانيد من شحرور، فشحرور جعلَ الحديث من رواية عمر بن عبد العزيز عن أبيه عن النبيِّ ﷺ! وهو من رواية عمر عن أبي بردة بن أبي موسى عن أبيه، وهذا يُبينُ عن مدى جهله بالسنَّة النبويَّة أسانيد ومتونًا.

ثمَّ يقال: نعم معيار دخول الجنَّة (الإيمان) فهل آمن أهل الكتاب بخاتم النبيّين؟! والحساب الإلهي قائم على الرحمة لكن ليس للناس جميعًا بنصِّ القرآن الكريم، فقد كتبها للذين آمنوا، وأمَّا الكافرون فأولئك يئسوا من رحمته، فما

(1) جعفر بن محمد بن حسين السبحاني، ولد (سنة 1347 هـ) في تبريز، ثم رحل إلى مدينة قُمّ الإيرانية وأخذ عن البروجردي، والخميني وأجازه بدرجة الاجتهاد، وكانت له مشاركة في تدوين القانون الأساسي للجمهورية الإسلامية الإيرانية، وله مؤلفات كثيرة، منها: «بحوث في الملل والنحل»، «الوهَّابيّة في الميزان»، «الحديث النبوي رواية ودراية» تعرض فيه لنقد أحاديث الصحابة في الصحيحين وغيرهما.
ترجمته في موقع مؤسسة الصادق على الشبكة: http://www.Amamsadeq.org/

(2) السبحاني، جعفر، الحديث النبوي بين الرواية والدراية، (قُم: مؤسسة الإمام الصادق، ط1، 1419هـ)، ص-205 206، وكردي، نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث النبوي، ص-198 199.

(3) كذا!

(4) شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص160.

ثمَّ إلّا العدلُ: ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ ﴿٤٧﴾ ﴾ [الأنبياء: 47]، وكذلك قضيَّة إدخال أهل الكتاب بعد بعثة النبي ﷺ في حكمهم قبلها أمرٌ مخالف لقول الله تعالى في محكم كتابه: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾ ﴾ [آل عمران: 85].

وللأئمَّة في نقد هذا الاستشكال اتِّجاهان اثنان:

الاتجاه الأوَّل: تأويله بما يتَّسق مع أُصول الشريعة، ولا يتعارض مع قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [فاطر: 18]، ومن القائلين به: البيهقي، وقد وجَّه الحديث بـ«أنَّ الله تعالى قد أعدَّ للمؤمن مقعدًا في الجنَّة ومقعدًا في النار، كما روي في حديث أنس بن مالك، كذلك الكافر كما روي في حديث أبي هريرة، فالمؤمن يدخل الجنة بعدما يرى مقعده من النار؛ ليزداد شُكرًا، والكافر يدخل النار بعد ما يرى مقعده من الجنة؛ لتكون عليه حسرة، فكأنَّ الكافر يورث على المؤمن مقعده من الجنة، والمؤمن يورث على الكافر مقعده من النار، فيصير في التقدير كأنَّه فَدى المؤمن بالكافر»(1).

وإنَّه «يحتمل أن يكون حديث الفداء في قوم قد صارت ذنوبهم مكفَّرة في حياتهم، وحديث الشفاعة في قوم لم تُعَدَّ ذنوبهم مكفَّرة في حياتهم، ويحتمل أن يكون هذا القول لهم في حديث الفداء بعد الشفاعة، فلا يكون بينهما اختلاف»(2).

«وأنَّ حديث أبي بردة بن أبي موسى عن أبيه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قد صحَّ عند مسلم بن الحجاج وغيره ...، وذلك لا ينافي حديث الشفاعة؛ فإنَّ حديث الفداء وإن وَرَدَ مَورِدَ العموم في كلِّ مؤمن، فيحتمل أن يكون المراد به: كلّ مؤمن قد صارت ذنوبُه مكفَّرة بما أصابه من البلايا في حياته، ففي بعض

(1) البيهقي، البعث والنشور، تحقيق: عامر أحمد حيدر، (بيروت: مركز الخدمات والأبحاث الثقافيَّة، ط1، 1406هـ)، ص96.

(2) البيهقي، البعث والنشور، ص97.

ألفاظه: «إنَّ أُمّتي أُمَّة مرحومة؛ جعل الله عذابَها بأيديها، فإذا كان يوم القيامة دفع الله إلى كل رجل من المسلمين رجلًا من أهلِ الأديان فكان فداءَه منَ النار»، وحديث الشفاعة يكون فيمن لم تَصِر ذنوبُه مكفَّرة في حياته، ويحتمل أن يكون هذا القول لهم في حديث الفداء بعد الشفاعة»[1].

وقال النووي:

«الفكاك- بفتح الفاء وكسرها، الفتح أفصح وأشهر، وهو-: الخلاص والفداء، ومعنى هذا الحديث: ما جاء في حديث أبي هريرة: «لكلِّ أحدٍ منزلٌ في الجنَّة ومنزلٌ في النَّارِ...». فالمؤمن إذا دخل الجنة خَلَفه الكافر في النار لاستحقاقه ذلك بكفره، ومعنى «فِكاكُكَ مِنَ النَّارِ»: أنَّك كنت مُعَرَّضا لدخول النار، وهذا فِكاكُكَ؛ لأنَّ الله تعالى قدَّر لها عددًا يملؤها، فإذا دَخَلَها الكفّار بكفرهم وذنوبهم صاروا في معنى الفِكاك للمسلمين»[2].

يعني بسبب قسم الله تبارك وتعالى أن يملأ جهنَّم، فكان المؤمن معرَّضًا لدخول النار لولا امتلاؤها بالكفَّار.

والاتجاه الثاني: نقدُ الحديث، وممَّن نقدَ الحديثَ الإمام البخاريُّ، نَقَدَهُ باختلاف الرواة في إسناده ومتنه، وأنقُل كلامَهُ بتمامه لنفاسته وجزالته:

«قال لي بشر بن مرحوم عن يحيى بن سليم: سمع ابن خثيم: سمع محمدا: سمع أبا بردة يحدِّث عُمَر، سمع أباه، سمع النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إنَّ أُمَّتي أُمَّةٌ مرحومةٌ؛ جُعِلَ عذابُها بأيديها في الدنيا». فكتبه عمر.

قال لي محمد بن عبادة: حدثنا يزيد، قال: حدثنا يحيى بن زياد، قال: حدثني

(1) البيهقي، شعب الإيمان (13ج)، تحقيق: عبد العليِّ عبد الحميد حامد (بإشراف: مختار أحمد الندوي)، (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1423هـ)، جـ1، ص583.

(2) النووي، شرح صحيح مسلم، جـ17، ص85. وملا علي القاري، علي بن محمد (ت1014هـ)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (9ج)، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1422هـ)، جـ8، ص3525.

سعيد بن أبي بردة، وَفَدَ أبي إلى سليمان بن عبد الملك، فحدَّثه عن أبيه، عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وقال لي ابن سنان: حدثنا همّام، قال: ثنا قتادة عن سعيد بن أبي بُردة وعون، شَهِدَا أبا بردة يحدِّث عمر بهذا.

وقال لنا موسى: حدثنا حمَّاد عن علي بن زيد، عن عُمارة القرشيِّ، أنَّه شَهِدَ عُمَرَ حدَّثَهُ أبو بردة بهذا.

وقال لنا المقرئ: حدثنا سعيد، قال: حدثني أبو القاسم الحمصي عن عمرو بن قيس السَّكوني، عن أبي بردة، عن أبيه، عن النبي ﷺ.

وقال لي محمد بن سَلَام: أخبرنا إسماعيل بن عيَّاش عن يزيد بن سعيد، عن عبد الملك بن عُمَير، عن أبي بردة، عن أبيه: سمعت النبي ﷺ.

وقال لنا عبيد الله بن موسى عن طلحة بن يحيى: عن أبي بردة عن أبيه، عن النبي ﷺ.

وقال لي محمد بن حوشب: حدثنا أبو بكر، قال: حدثنا أبو حصين عن أبي بردة :كنت عند ابن زياد فقال عبد الله بن يزيد: سمعتُ النبي صلى الله عليه وسلم.

وقال لنا موسى: حدثنا حماد، قال: أخبرنا يونس عن حُمَيد، عن أبي بردة، أنَّه خرج من عند زياد أو ابن زياد فجلس إلى رجل من أصحاب النبي ﷺ، فقال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم.

وقال ابن فضيل: حدثنا صدقة بن المثنى عن رِياح بن الحارث، عن أبي بردة: بينا أنا في إمارة زياد، قال رجل من الانصار- كان لوالده صحبة مع النبي صلى الله عليه وسلم قال-: سمعتُ والدي أنَّه سمعَ النبي صلى الله عليه وسلم بهذا.

وقال لنا سعيد بن يحيى: حدثنا أبي، قال: حدثنا بُرَيد عن أبي بُردة، عن رجلٍ من الأنصار، عن أبيه، عن النبي ﷺ، بهذا.

حدثني عبدة بن عبد الله، قال: حدثنا زيد بن الحُباب، قال: ثنا الوليد بن عيسى- أبو وهب-، قال: حدثنا أبو بردة عن أبيه، عن النبي ﷺ.

وقال ليث عن أبي بردة: عن أبيه، عن النبي ﷺ.

وقال محمد بن سابق: حدثنا الربيع- أبو سعيد- عن معاوية بن إسحاق، عن أبي بُردة، سمع أباه، سمع النبي ﷺ، نحوَه.

قال أبو عبد الله: والخَبَرُ عن النبيِّ ﷺ في الشفاعة وأنَّ قومًا يُعذَّبون ثم يخرجون أكثر وأبيَن وأشهَر.

حدثني علي، قال: حدثنا محمد بن بِشر، قال: حدثنا مِسْعَرٌ، قال: حدثني علي بن مُدرِك عن أبي بُردة، قال: حدثني رجل من الأنصار عن بعض أهله- يرفعه-: :»هذه أُمَّة مرحومة...». بهذا.

قال أبو عبد الله: ألفاظُهُم مختلفةٌ إلَّا أنَّ المعنى قريب»(1).

وفي «التاريخ الأوسط»:

«اسم أبي بردة: عامر بن عَبد الله بن قيس الأشعري، أخو أبي بكر بن أبي موسى قاضي الكوفة.

- حَدَّثَنَا محمد ، قال : حَدَّثَنَا علي عن ابن فضيل، قال : حَدَّثَنَا صدقة بن المثنى عن رِياح بن الحارث، عن أبي بردة، قال: بينا أَنَا في إمارة زياد، قال رجل من الأنصار- كان لوالِدِه صُحبَةٌ مع النبي ﷺ- إنَّه سَمِعَ النبيَّ ﷺ قال: «أُمَّتي أُمَّةٌ مرحومة؛ عذابُها بأيديها».

(1) البخاري، التاريخ الكبير (12ج)، تحقيق: صالح الدباسي ومحمود النحَّال، (الرياض: الناشر المتميِّز، ط1، 1440هـ)، جـ1، ص256-259، برقم:60.

- وقال سعيد بن يحيى حَدَّثَنَا أبي، قال: حَدَّثَنِي أبو بردة عن أبي بردة، عن رجل من الأنصار، عَن أبيه، عَن النبي ﷺ، بهذا.

- حَدَّثَنَا محمد، قال: حَدَّثَنَا موسى، قال: حَدَّثَنَا حماد، قال: أخبرنا يونس عن حُميد، عن أبي بُردة أنَّه خرج من عند زياد أو ابن زياد فجلس إلى رجل من أصحاب النبي ﷺ،... بهذا.

- حَدَّثَنَا محمد، قال: حَدَّثَنَا محمد بن حوشب، قال: حَدَّثَنَا أبو بكر، قال: حَدَّثَنَا أبو حصين عن أبي بردة: كنت عند ابن زياد، فقال عَبد الله بن يزيد: سمعتُ النبي ﷺ.

- ويروى عن طلحة بن يحيى وَعَبد الملك بن عمير ومحمد بن إسحاق بن طلحة وعمارة القرشي وَسَعِيد بن أبي بردة وعون وَعَمْرو بن قيس والبختري بن المختار ومعاوية بن إسحاق وليث والوليد بن عيسى أبو وهب= عن أبي بردة، عن أبيه، عن النبي ﷺ، وفي أسانيدها نظر، والأوَّل أشبهُ، والخبرُ عن النبي ﷺ في الشفاعة وأنَّ قومًا يُعَذَّبون ثمّ يَخرُجون، أكثرُ وأبيَنُ»[1].

فرجَّح الإمام البخاري من أسانيده ما كان فيه رجلٌ مبهم، وانتقد متنه بكثرة وبيان أحاديث دخول قسم من الأُمَّة النار وخروجهم منها بالشفاعة.

وقد جَزَم بعضُ الباحثين المعاصرين باضطراب إسناد هذا الحديث[2]، وإذا عادَ الحديث إلى أن يكون من حديث عبد الله بن يزيد، وقد جزم الإمام أحمد بأنَّه ليست له صحبة صحيحة، وذَكَرَ له هذا الحديث من طريق أبي بكر بن عياش

(1) البخاري، التاريخ الأوسط (5ج)، تحقيق: تيسير أبو حيمد، ويحيى الثُّمالي، (الرياض: مكتبة الرُّشد ناشرون، ط1، 1426هـ)، جـ3، 92-95.
(2) أحمد عبد الله أحمد، منهج الإمام البخاري في التعليل من خلال كتابه «التاريخ الكبير»، رسالة دكتوراة، (إربد: جامعة اليرموك، 1426هـ)، ص254.

عن أبي حصين، عن أبي بردة، عن عبد الله بن يزيد، قال: سمعتُ النبي ﷺ، وضعَّفه أبو عبد الله، وقال: ما أرى ذاك بشيء[1].

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ لأهل العلم في التعاطي مع هذا الحديث اتجاهين اثنين:

الاتجاه الأوَّل: قبوله وتأويله بما يتَّسق مع الأصول العامَّة للشريعة، وأنَّ المؤمن إذا دخل الجنة خَلَفه الكافر في النار استحقاقًا، ويكون المعنى: أنَّه كان مُعَرَّضا لدخول النار، وهذا فكاكه؛ لأنَّ الله تعالى قدَّر لها عددًا يملؤها، فإذا دَخَلَها الكفّار بكفرهم وذنوبهم صاروا في معنى الفِكاك للمسلمين، وقد أجاب أصحاب هذا المسلك عمّا أورد عليه من تعارُضه مع أحاديث الشفاعة القاضية بدخول قوم من المسلمين النار دون فكاك ثمَّ يخرجون منها: بأنَّ الحديث وإن وَرَدَ مَورِدَ العموم، فيحتمل أنْ يكون المراد به: من صارت ذنوبُه مكفَّرة بالمصائب، وحديث الشفاعة يكون في ما سوى ذلك، قالوا: ويحتمل أن يكون هذا القول لهم في حديث الفداء بعد الشفاعة.

والاتجاه الثاني: نقدُ الحديث باختلاف الرواة في إسناده ومتنه، قالوا: والخَبَرُ عن النبيِّ ﷺ في الشفاعة وأنَّ قومًا يُعَذَّبون ثم يخرجون أكثرُ وأبيَن وأشهَر. والاتجاهان لهما حظٌّ منَ النَّظر.

---

(1) ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد (ت327هـ)، المراسيل، تحقيق: شكر الله قوجاني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1397هـ)، ص102.

المطلب الرابع: استشكال حديث: «الدنيا سجن المؤمن، وجنَّة الكافر»

أوَّلًا: عرضُ الاستشكال:

قال المستشكِل:

«حديث أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «الدنيا سجن المؤمن، وجنَّة الكافر»[1].

«هذا الحديث وأمثاله التي تذمُّ الدنيا وتجعلها شقاءً وتعبًا وعذابًا وأغلالًا وسجونًا، كلُّها باطلة فهي أحاديث وَضَعَها الزُّهّاد والعُبَّاد أو علماء السلطة لترسيخ الاستبداد وتبرير الاستعباد وقمع الثورة وعدم التذمر على الأوضاع السيِّئة، وجعل الناس المظلومين المنكوبين يصبرون على ما هم عليه ويحلمون بالحياة الجيدة السعيدة في الآخرة فيستسلمون لظروفهم وتموت عندهم روح العمل والجهاد والتضحية لتغيير ما فيهم من ذلك وخنوع وظلم وطغيان، فالله ﷻ خلق الإنسان في الأرض ليكون خليفة فيها ويقوم بإعمارها ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]، فمن يَعُدُّ نفسَه في السجن كيف يكون خليفة؟! وكيف يعمر الأرض؟ فهذه المفاهيم التي تبثها هذه الأحاديث الباطلة إنما هي انهزامية وخانعة وهي لمصلحة الاستبداد والاستعباد، أمَّا الدنيا في القرآن فهي لاشك دار ابتلاء، ولكن مطلوب من المؤمن أن يعيشها. كما يجب فيقوم بإعمارها ويسعد بها ويدخل إلى قلبه السرور وينال الثواب والمتعة قال تعالى:

1 - ﴿فَآتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ الْآخِرَةِ ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (١٤٨)﴾ [آل عمران: 148].

2 - ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِندَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا (١٣٤)﴾ [النساء: 134].

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزهد والرقائق، جـ4، ص2272، برقم:2956.

3 - ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾ ﴾ [الأعراف: 32].

4 - ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾ ﴾ [القصص: 77].

فالدنيا ليست سجناً، وإنّما هي مرحلة لابد أن نعيشها كما يجب إذ هي وسيلة الآخرة، فعلى قدر إعمار الدنيا والعمل بها يكون الفلاح والنجاح في الآخرة، لأن الدنيا مزرعة للآخرة، فمن كان ينظر إلى الدنيا نظرته إلى السجن ويتصرف حسب ذلك، فهو لاشكَّ عطَّال بطَّال عالة عاجز، لا يعمل شيئًا؛ لأنَّ الإنسان لا يتفاعل في السجن لأنـ[ـه] مقيَّد الحريَّة ومسلوب الإرادة، فهذا الإنسان إذا خرج من سجنه- الدنيا- إلى الآخرة ولم يجد له أيَّ رصيد من العمل، فلا يَلومنَّ إلّا نفسَه»[1].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - أحاديث ذمِّ الدنيا كلُّها باطلة وَضَعَها الزُّهّاد والعُبّاد وعلماء السلطة.

2 - الدافع لوضع هذي الأحاديث هو: ترسيخ الاستبداد وتبرير الاستعباد وقمع الثورة.

3 - المفاهيم التي تبثُّها هذه الأحاديث هي مفاهيم انهزاميَّة خانعة، تكرِّس الاستبداد.

4 - وصف الدنيا في هذا الحديث مخالف لوصف القرآن الكريم لها، فهي لا

(1) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص-324 325، وهو في النشرة المستقلّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص-40 41.

شكَّ دار ابتلاء لكن المطلوب من المؤمن أن يعيشها كما يُحِبُّ وينال المتعة والثواب.

5 - من كان ينظر إلى الدنيا نظرته إلى السجن ويتصرَّف حسب ذلك، فهو لا شكَّ عطَّال بطَّال.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

المستشكِل مسبوق باستنكار هذا الحديث، فقد استنكره يهوديٌّ زيَّات، ستأتي قصَّته آخر المطلب إن شاء الله تعالى، ومُعظم ما ذَكَر سامر إسلامبولي لم يُقِم عليه دليلًا، بل هو كلام مُلقًى على عواهنه، نسَجه خيالُه بخيط أوهي من نِتاج العنكبوت، وممَّا يبيِّن عدم موضوعيَّته وتأثُّره بوجدان كاتبه: أنَّ القرآن الكريم جاء بتفضيل الآخرة على الدنيا في غير ما موضع من المـُحكَمات، وبذمِّ الدُنيا مفردَةً كذلك، ومنه:

في المعنى الأوَّل- وهو تفضيل الدنيا على الآخرة-: ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ ۝٤﴾[الضحى: 4] وأمثالها من الآيات الكريمة، وفي المعنى الثاني- وهو ذمُّ الدنيا مطلقًا-: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ۗ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۖ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ ۗ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ۝١٨٥﴾[آل عمران: 185] وأمثالها من الآيات الكريمة. ومن الآيات الكريمة ما يجمع بين الأمرين ذمّ الدنيا وتفضيل الآخرة، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ۖ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۝٣٢﴾ [الأنعام: 32] ونحوها.

وأمَّا قضيَّة وضع الزهَّاد لهذي الأحاديث فلم يُكلِّف نفسه لإقامة الدليل على دعواه العريضة هذه، والدعوى في وُسع كلِّ مُبطِل.

وكذلك زعمُه توطيد الحديث مفاهيم الاستبداد والانهزام، لا يُدرى من أين أتى بها! فالحديث في وصف الدنيا أنَّها تضيق على المؤمن في جنب سعة

الآخرة، وأنَّه مقيَّد فيها بحجاب من الأوامر والنواهي، بخلاف الكافر الذي هو في بحبوحة الدنيا كائنًا ما كانت معيشته فيها قياسًا بما ينتظره في الآخرة، أو أنَّه مطلق اليد في المعاصي، وفي الآخرة مغلولها- على ما سيأتي شرحه من المعنى الحقِّ للحديث الشريف-.

وخَتَم بجعله من ينظر إلى الدنيا على أنَّها سجن أنَّه عطَّال بطَّال، وهي دعوى تُضاف إلى سلسلة دعاواه السالفة دون برهان ولا مستمسَك.

ولأهل العلم في بيان معنى هذا الحديث اتِّجاهان اثنان لا تنافي بينهما:

الاتجاه الأوَّل: أنَّ ما أعدَّ الله للمؤمن من الخير في الجنَّة إذا ما قِيسَ بما يُصيبه في الدنيا من الهمِّ والغمِّ والحَزن والنَّصب والوصب والمرض وفقْد الأحباب، يجعل الدنيا بمثابة السجن له وإن كان من أهل المال أو الجاه أو الرئاسة، وذلك عكس حال الكافر؛ فإنَّ ما ينتظره من العقاب الأليم في نار جهنَّم وما أُعدَّ له فيها من الحميم والزقُّوم والغسلين، يجعل دار الدنيا جنَّةً له بالنسبة للآخرة.

والاتجاه الثاني: أنَّ المؤمن مقيَّد في الدنيا بقيود التقوى عن إتيان المعاصي، فإذا انتقل إلى الآخرة فلا معاصي في نعيم مقيم لا تنتقل عينه منه إلى غيره، فواكه ولحم طير وحور عين وحُبور وسرور وخمر لذَّةٍ للشاربين...، وذلك بخلاف الكافر، فهو مُطلق اليد في الدنيا يتعاطى أصناف المعاصي، فإذا دخَل النار حُرم حتى من الماء: ﴿ وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ أَصۡحَٰبَ ٱلۡجَنَّةِ أَنۡ أَفِيضُواْ عَلَيۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ أَوۡ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُۚ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴿٥٠﴾ ﴾[الأعراف: 50].

قال الخطَّابي[1] في شرح غريب حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي

(1) حَمد بن محمد بن إبراهيم بن خطّاب الخطّابي البُستي- بضم الموحدة وسكون السين المهملة وبالفوقية-، نسبة إلى بست مدينة من بلاد كابل- أبو سليمان، كان أحد أوعية العلم في زمانه، صاحب التصانيف، منها «معالم السنن» و«غريب الحديث» و«إصلاح غلط المحدّثين» وغيرها. روى عن جماعة من الأكابر، وروى عنه الحاكم وغيره، توفي سنة ثمان وثمانين وثلاث مئة.
الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ8، ص-632 633. وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، جـ4، ص-471 472.

الله عنهما الموقوف عليه بمعنى حديث أبي هريرة المرفوع، ونصُّه: «الدنيا سجن المؤمن وجنَّة الكافر، إنَّ المؤمنَ إذا مات خلي له سربه يسرح في الجنة حيث شاء»[1]:

«وأما قوله: «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر» فإنَّ هذا قد رُويَ مرفوعًا.

وقال بعض الناس سائلًا أو معترضًا: كيف يكون هذا؟ وقد نرى مؤمنًا في عيش رغد، وكافرًا في ضنك وتصريد؟![2]

والجواب في هذا من وجهين:

أحدهما: أنَّ الدنيا كالجنَّة للكافر في جنب ما أعدَّ الله له من العقوبة في الآخرة، وأنّها كالسجن للمؤمن بالإضافة إلى ما وعده الله من ثواب الآخرة ونعيمها، فالكافر يحبُّ المقام فيها ويكره مفارقتها، والمؤمن يتشوَّف للخروج منها ويطلب الخلاص من آفاتها، بمنزلة المسجون الذي همُّه أبدًا أن يفكَّ عنه ويخلَّى سبيلُه.

والوجه الآخر: أن يكون هذا صفة المؤمن المستكمل الإيمان الذي قد عزف نفسه عن ملاذِّ الدنيا وشهواتِها، فصارت عليه بمنزله السجن في الضيق والشِّدَّة، وأمَّا الكافر فقد أهمل نفسَه وأمرجها[3] في طلب اللَّذات وتناول الشهوات فصارت له الدنيا كالجنَّة في النعمة والسعة»[4].

فعلى الوجه الأوَّل يكون وصف حال المؤمن «كحال من خرج من سجنٍ

(1) أبو داود السجستاني، الزهد، تحقيق: ياسر بن ابراهيم، وغنيم بن عباس، (حلوان: دار المشكاة، ط1، 1414هـ)، ص257، برقم:288.

(2) التصريد: التقليل.
الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت170هـ)، العين (8ج)، تحقيق: إبراهيم السامرّائي ومهدي المخزومي، (بيروت: دار الهلال، د. ت)، جـ4، ص340، مادّة (شغ).

(3) أمرَجَها: أقلقها. الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، جـ6، ص211، مادَّة (مرج).

(4) الخطَّابي، حمد بن محمد (ت388هـ)، غريب الحديث (3ج)، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، (بيروت: دار الفكر، 1402هـ)، جـ2، ص-493 494.

ضيِّق إلى فضاء واسع موافق له؛ فإنَّها سجن المؤمن، فإذا بَعَثَهُ اللهُ يومَ القيامة رأى من انشراح صدره وسَعَتِهِ ما لا نِسبةَ لما قَبلَهُ إليه»[1].

ومن الوجه الثاني ما جاء عن الفضيل بن عياض في تفسير الحديث:

«هي سجنُ مَن تَرَكَ لذَّاتها وشهواتِها، فأمَّا الذي لا يترك لذَّاتها ولا شهواتِها، فأيُّ سجنٍ هي عليه»[2].

وقال الجصَّاص:

«قيل لبعض النُّسّاك: ما بال أكثر النُّسّاك محتاجين إلى ما في يد غيرهم؟ قال: لأنَّ الدنيا سجن المؤمن، وهل يأكل المسجون إلّا مِن يد المـُطلق»[3].

وقال أبو الليث السمرقندي[4]:

«معنى قوله صلى الله عليه وسلم الدنيا سجن المؤمن: أن المؤمن وإن كان في النعمة والسَّعَة فهو بجنب ما أنعم الله تعالى عليه في الجنّة، كأنّه في السجن؛ لأنَّ المؤمن إذا حضرته الوفاة عُرضت عليه الجنّة، فإذا نظر إلى ما أعدّ الله تعالى له من الكرامة، عرف أنَّه كان في السجن، وأنَّ الكافر إذا حضرته الوفاة عُرضت عليه النار، فإذا نظر إلى ما أعدّ الله له من العقوبة، عَرَف أنَّه كان في الجنّة، فمَن كان عاقلًا لا يكون مسرورًا في السجن ولا يطلب الراحة»[5].

---

(1) ابن قيِّم الجوزيَّة، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص107.
(2) البيهقي، الزهد الكبير، تحقيق: عامر أحمد حيدر، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط3، 1996م)، ص-154 155، برقم:336.
(3) الجصَّاص، أحمد بن علي (ت370هـ)، أحكام القرآن (5ج)، تحقيق: محمد صادق قمحاوي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405هـ)، جـ5، ص247.
(4) الإمام أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي الحنفي، صاحب كتاب «تنبيه الغافلين»، و«الفتاوى»، يروي عن محمد بن الفضل بن أنيف البخاري وجماعة، وتَروجُ عليه الأحاديث الموضوعة، روى عنه: أبو بكر محمد بن عبد الرحمن الترمذي، وغيره، توفي في جمادى الآخرة سنة خمس وسبعين وثلاث مائة.
الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ16، ص-322 323.
(5) أبو الليث السمرقندي، نصر بن أحمد (ت373هـ)، تنبيه الغافلين بأحاديث سيد الأنبياء والمرسلين، تحقيق: يوسف علي بديوي، (دمشق: دار ابن كثير، ط3، 1421هـ)، ص241.

والذي يُخلَصُ إليه من نقد هذا الاستشكال، أنَّ للحديث «تفسيران صحيحان:

أحدهما: أنّ المؤمن قيَّده إيمانُه عن المحظورات، والكافر مطلق التصرُّف.

الثاني: أنّ ذلك باعتبار العواقب، فالمؤمن لو كان أنعَمَ الناسِ، فذلك بالإضافة إلى مآلِهِ في الجنّة كالسجن، والكافر عكسُه، فإنّه لو كان أشدَّ الناس بؤسًا فذلك بالنسبة إلى النار جنّتُه»[1].

وذَكَر المناوي[2] قصَّة طريفة حدثت لابن حجر العسقلاني، فقال:

«ذكروا أنَّ الحافظ ابن حجر لما كان قاضيَ القُضاة مرَّ يومًا بالسوق في موكب عظيم وهيئة جميلة، فهجم عليه يهوديّ يبيع الزيت الحارّ وأثوابه ملطخة بالزيت وهو في غاية الرثاثة والشناعة، فقبض على لِجام بغلته وقال: يا شيخ الإسلام! تزعم أنَّ نبيَّكم قال: «الدنيا سجن المؤمن وجنّة الكافر». فأيُّ سجن أنت فيه، وأيُّ جنَّة أنا فيها؟! فقال: أنا بالنسبة لما أعدَّ الله لي في الآخرة من النعيم كأنّي الآن في السجن، وأنت بالنسبة لما أعدَّ لك في الآخرة من العذاب الأليم كأنك في جنة. فأسلَمَ اليهوديُّ»[3].

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ دلالة الحديث لا تقتضي ترسيخ الاستبداد، وأنَّ الحديث موافق لسبيل القرآن الكريم في ذمِّ العاجلة مطلقًا وكذلك في مقابلة الآخرة، وأنَّ الأقوال

---

(1) ابن قيِّم الجوزيَّة، بدائع الفوائد (4ج)، (بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت)، جـ3، ص177.

(2) محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي الحدادي ثم المُناوي القاهري، عاش في القاهرة وتوفي بها، كان أكثر اختصاصه بالشمس الرملي وبه برع، وتآليفه كثيرة، وأشهرها: شرحاه على الجامع الصغير وشرح السيرة المنظومة للعراقي، وكانت ولادته في عام اثنين وخمسين وتسع مئة، وتوفي صبيحة يوم الخميس الثالث والعشرين من صفر سنة إحدى وثلاثين وألف.
المحبِّي، محمد أمين بن فضل الله (ت1111هـ)، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر (4ج)، (بيروت: دار صادر، د. ت)، جـ2، ص-412 416.

(3) المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، جـ3، ص546.

في بيان معناه في اتجاهين اثنين: الاتجاه الأوَّل: القياس بالآخرة، فحال المؤمن في الدنيا قيسًا بنعيم الآخرة تجعله كالمسجون، وحال الكافر كالمنعَّم. والاتجاه الثاني: أن يكون ذلك بالنظر إلى القيود الشرعيَّة عن ارتكاب المحظورات، فالمؤمن في الدنيا مصفَّد مسجون، بخلاف الكافر الذي يكون مطلق اليد فيها.

المبحث الثاني: استشكال أحاديث الأحكام والآداب

مدخل:

أورَدَ سامر إسلامبولي عددًا من الاستشكالات على أحاديث ما سوى العقائد من الأحكام والآداب التي انفرد بإخراجها مسلم من دون البخاري- كما مرَّ في المبحث الثاني من الفصل السابق-، والأحاديث محلُّ الدراسة في هذا المبحث: حديث الذِّمِّيِّ المجبوبِ في باب الحدود والتعزيرات، واستشكال الأمرِ بقتله بدعوى منافاة ذلك لقواعد القضاء والبيِّنات في النظر في ثبوت الدعوى، وكون الأمر بالقتل متنافٍ مع أصول الحدود في مسألة الزنا، وما استشكله إسلامبولي من أحاديث أحكام الرضاع في حديث عدد الرضعات المحرمات، وما وردَ في بعض رواياتِهِ مِن كونِهِ كان فيما نُسِخَ من القرآن الكريم، وحديث رَضاع الكبير وهو الحديث الذي يتتابع منكرو السنَّة على التشنيع به على السنّة النبويّة المشرّفة، وحديثُ قطع المرأةِ الصلاةَ واستشكالِ إقحام- بعبارته هو- المرأةَ بينَ الكلبِ والحمارِ في حُكم قطع الصلاة، ويتناول هذا المبحثُ أيضًا: أستشكال حديثٍ من أحاديث طاعة أولي الأمر.

وقد عمِد هذا المبحث الى تفصيل الجواب عن ما أورده إسلامبولي من الاستشكالات بعرضها وتحليلها ونقدها، كما هو المنهج المتَّبَعُ في عموم الرسالة، والاستشهاد بكلام أهل العلم في الجواب عمَّا أُثيرَ على تلك الأحاديث، والاستضاءة به في استنباط وتوليد وجوه أُخرى من الإجابات العاضدة لأقوال العلماء.

المطلب الأول: استشكال أحاديث الحدود والتعزيرات

أوَّلًا: عرضُ الاستشكال:

قال المستشكِل:

«حديث «أنس، أن رجلًا كان يُتَّهَمُ بأُمِّ وَلَدِ[1] رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلي: «اذهَب فاضرِبْ عُنُقَهُ». فأتاه عليٌّ فإذا هو في رَكِيٍّ يَتبَرَّدُ فيها، فقال له عليٌّ: اخرُجْ. فَنَاوَلَهُ يَدَهُ فأخرَجَهُ، فإذا هو مَجبوبٌ ليس له ذَكَرٌ، فكفَّ عليٌّ عنهُ، ثمَّ أتى النبيَّ صلى الله عليه وسلم، فقالَ: يا رسول الله! إنَّهُ لمجبوبٌ ما لَهُ ذَكَرٌ»[2].

«الملاحظ من تحليل ونقاش الحديث ما يلي[3]:

1 - أنَّ الرَّجُلَ مُتَّهمٌ فقط ولم يثبُت عليه الفعلُ.

2 - صدر الحكم بضرب عنقه دون أن يثبت على المتَّهَم إقامته[4] بالفعل.

3 - صَدَرَ الحكم دون سماع أقوال المتَّهم.

4 - صدر الحكم وبعث من ينفِّذه والمتهم لا علم له لا بالحكم ولا بالتنفيذ.

5 - صدر الحكم دون وجود أربعة شهداء حضروا وأدلَوا بدلوِهم في فعل الفاحشة[5]، وهذا شرطٌ لإقامة الحدِّ كما هو معلوم.

(1) أُمُّ الوَلَد: هي: الحُرُّ حملُها مِن وَطء مالِكِها عليه جَبرًا.
ابن عَرَفَة، محمد بن محمد (ت803هـ)، المختصر الفقهي (10ج)، تحقيق: حافظ عبد الرحمن، (دبي: مسجد ومركز الفاروق، ط1، 1435هـ)، جـ10، ص406.

(2) مسلم بن الحجَّاج، صحيح مسلم، كتاب التوبة، باب براءة حرم النبي ﷺ من الريبة، جـ4، ص2139، برقم: 2771.

(3) كذا!

(4) كذا! ولعلَّه أراد (قيامه).

(5) كذا! ولعلَّه أراد في [رؤية] فعل الفاحشة.

6 - إنَّ هذا الحكم يصدر من الظالمين المستهترين[1] بحياة الناس.

7 - لو كان للرجل ذَكَرٌ لضُرِبَ عُنُقُهُ لمجرَّد الشُّبهة.

8 - التأثُّر بالشبهات والإشاعات في إصدار الحكم.

9 - النتيجة: أنَّ إنسانًا بريئًا كان سوف يموت لولا أنَّه مجبوب (أي: لا ذَكَرَ له).

ممَّا يؤكِّدُ بشكلٍ قاطع أنَّ هذا الحديث باطلٌ في متنه لمخالفته للأحكام[2] الشرعيَّة القطعيَّة الإنسانيَّة، ومخالفته لأخلاق النبي الذي كان خلقه القرآن، يتمثَّلُه في حياته العمليَّة، فحاشا لرسول الله أن يصدُر منه هذا الفعل المشين وأمثاله»[3].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - أنَّ الحكم بضرب عنقه مخالف لقواعد القضاء عمومًا، وفي وقائع الزنا خاصَّةً، حيث أُمِرَ عليٌّ بن أبي طالب t بتنفيذ حدِّ الزنا عليه لمجرَّد التهمة دون إقامةِ البيِّنة المعهودة في هذه الوقائع، ودون سماع دفوع المتَّهَم وطعونه في التهمة الموجَّهَةِ إليه، وكذلك كون العقوبة القتل مطلقًا.

2 - حُسبانه أنَّ الجُرم إنَّما ثبت عليه بمجرَّد الشبهة والتهمة.

3 - جَعْلُه التطاوُل على مقام سيِّد المرسلين وإيذاءه في بيته كإيذاء آحاد الناس.

4 - استعمل ألفاظًا خارجةً عن مقتضى أدبيَّات البحث العلمي الموضوعي في الحكم على الحديث وبيان مكمن الاستشكال فيه، في قوله: «إنَّ هذا الحكم يصدر من الظالمين المستهترين بحياة الناس».

(1) كذا! والاستهتار في اللغة ليس كما قصد المستشكل.

(2) كذا! والصواب: الأحكام.

(3) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص304-305، وهو في النشرة المستقلَّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص13.

وخرج المستشكل ممَّا تقدَّم بنتيجة مفادها: أنَّ الحديث باطل لمخالفته- بزعمه- للأحكام الشرعيَّة القطعيَّة، وأخلاق النبيِّ ﷺ.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

المستشكل مسبوق بإثارة هذا الاستشكال على الحديث[1]، أوصل هذا الاستشكال قديم، وأوَّل من علمته ذكره وذكر الإجابة عما يكتنفه هو ابن جرير الطبري، وكذلك أجاب عنه الطحاوي، وغيرهما، لكن يظهر أنَّ سامرًا لم يطَّلع على ما في كتب الأقدمين من إيراد وإجابة؛ بدليل أنَّه لم يُشِر إلى قِدَم الاستشكال، وهو أمر قد يُظَنُّ أنَّه يكون فيه مطعنٌ في السنَّة النبويَّة الشريفة؛ في حين أنَّ الأمر في الواقع خلاف ذلك؛ فهو دالٌّ على نزاهة وشفافيَّة البحث الحديثي النقدي عن علماء الحديث النبوي؛ فإذا رأوا ما يثير الاستشكال مع صحَّة إسناده، قدَّموا له ما يوطِّد صحَّة معناه وينفي الريب عنه، وهذا الذي حصل مع حديثنا هذا، والظاهرُ أنَّه اقتبسه من محمد الغزالي، إذ يقول:

«ومن أجل ذلك استغربنا ماروواه ثابت عن أنس ... يستحيل أن يحكم على رجل بالقتل في تهمة لم تحقَّق، ولم يواجَه بها المتهم ولم يُسمع له دفاع عنها، بل كشفت الأيام عن كذبها، وقد حاول النووي- غفر الله لنا وله- تسويغ هذا الحكم بقوله : لعلَّ الرجل كان منافقًا مستحقًّا للقتل لسبب آخر.

ونقول: متى أَمَرَ رسولُ الله بقتل المنافقين؟! ما وقع ذلك منه! بل لقد نهى عنه، وظاهر من السياق أنَّ الرجل نجا من القتل بعدما تبيّن من العاهة التي به استحالةُ توجيه الاتِّهام إليه، أفَلَو كان سليمًا أُبيح دمه؟! هذا أمرٌ تأباه أصول الإسلام وفروعه كلُّها، إنَّ بالحديث علة قادحة، وهي كافية في سلب وصف الصحة عنه، وأهل الفقه لا أهل الحديث هم الذين يردُّون هذه المرويات.

(1) كردي، نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، ص-228 229.

قال مدافعٌ عن هذا الخَبر: لعلَّه من باب التعزير؟ وهذا تفكير مستنكَر؛ هل الإسلام أعطى وليَّ الأمر[1] حق قتل الناس لشُبهة أو شائعة، أباسم التعزير تستباح الدماء على نحوٍ طائش؟! إنا نقتل ديننا بهذا الفهم، ونعرِّض سيرة نبيِّنا للقيل والقال»[2].

كذا قال! ولستُ في صدد الإجابة عما أورده، لكن يكفي التفريق بين حقوق المصطفى ﷺ وحقوق عامَّة الخليقة في نقد ما قال، وقد كانت لغته لغةً خَطابيَّةً لم تدعمها الأدلَّة، إلَّا أنَّ قولَه إنَّ التهمة قد أُثبتت عليه بمجرَّد الشبهة او الشائعة- وهو ما تابعَهُ عليه إسلامبولي- يظهر منه أنَّه لم يفرِّق بين الشائعات وإثبات الدعاوى بالاستفاضة والتسامُع، وهذا بحث أُصولي ليس هذا موضعَ التعرُّض له فيُنظَرُ في مظانِّه[3].

وقد أُجيب عمَّا أشكل في هذا الحديث بإجابات عِدَّة:

الأولى: أن يكون هذا الرجُل المجبوب «قد كان من أهلِ العهدِ، وأنَّه قد تقدم إليهِ بِالنَّهي عن الدُّخول على مارِيّة فعاد، فأمر بقتْله لنقضِ العَهد»[4].

الثانية: أن يكون هذا الأمر من رسول الله ﷺ قد خَرَجَ مخرَج التخويف، ولا يكون قد أراد ظاهِرَهُ، ويشبِّهونه بحادثة قضاء سليمان عليه السلام بين المرأتين، ونصُّها:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «كَانَتِ امرَأَتَانِ مَعَهُمَا ابناهُمَا، جَاءَ الذِّئبُ فَذَهَبَ بِابنِ إِحدَاهُمَا، فَقَالَت لِصَاحِبَتِهَا: إِنَّمَا ذَهَبَ بِابنِكِ، وَقَالَتِ الأُخرى: إِنَّما ذَهَبَ بابنكِ، فَتحاكمتا إلى داودَ عليه السلام، فَقَضَى به للكُبرى، فخرجتا

(1) ههنا مغالطة؛ فقد جعل حكم رسول الله ﷺ كحكم أيٍّ من ولاة الأمر! ولرسول الله ﷺ من خصوصيَّة التوقير واحترام جنابه الشريف ما ليس لغيره.
(2) محمد الغزالي، السنَّة النبويَّة بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص38-39.
(3) الطوفي، سليمان بن عبد القوي (ت716هـ)، شرح مختصر الروضة (3ج)، تحقيق: عبد الله التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ)، جـ2، 108.
(4) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت597هـ)، كشف المُشكِل من حديث «الصحيحين» (4ج)، تحقيق: علي حسين البوَّاب، (الرياض: دار الوطن، د. ت)، جـ3، ص309. عزاه إلى ابن جرير.

عَلَى سُليمانَ بنِ داود عليهما السَّلامُ فَأَخبَرَتاهُ، فقالَ: ائتوني بِالسِّكِّينِ أَشُقُّهُ بينَهُما. فقالتِ الصُّغرى: لا تَفعَلْ يَرحَمُكَ اللهُ! هو ابنُها. فَقَضَى به لِلصُّغرى»(1).

قال ابن حزم الأندلسي:

«لكن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد علم يقينا أنه بريء، وأنَّ القول كذب، فأراد عليه السلام أن يوقَّفَ على ذلك مشاهَدةً، فأمر بقتله لو فعل ذلك الذي قيل عنه، فكان هذا حُكمًا صحيحًا فيمن آذى رسول الله ﷺ، وقد عَلِمَ عليه السلام أنَّ القتل لا يَنْفُذُ عليه؛ لِما يُظهر اللهُ تعالى من براءته، وكان عليه السلام في ذلك كما أخبر به عن أخيه سليمان عليه السلام، ... فبيقين ندري أن سليمان عليه السلام لم يُرِد قطُّ شَقَّ الصبيِّ بينَهُما، وإنَّما أراد امتحانَهما بذلك، وبالوحي- فعل هذا بلا شك- وكان حكم داود عليه السلام للكبرى على ظاهر الأمر؛ لأنَّه كان في يدها، وكذلك رسول الله ﷺ ما أراد قط إنفاذ قتل ذلك «المجبوب» لكن أراد امتحان عليٍّ في إنفاذ أمره، وأراد إظهار براءة المتهم، وكذب التهمة عيانًا، وهكذا لم يرد الله تعالى إنفاذ ذبح إسماعيل بن إبراهيم صلى الله عليهما وسلم إذا أمرَ أباه بذبحه، لكن أراد الله تعالى إظهار تنفيذه لأمره، فهذا وجه الأخبار، والحمد لله رب العالمين»(2).

بهذا علَّل ابن حزم الحكم، بإرادة امتحان عليٍّ رضي الله عنه في إنفاذ أمره، وأراد إظهار براءة المتهم، وكذب التهمة عيانًا، وعلَّله ابن القيِّم بعلَّة أُخرى في سياق هذا الاختيار، فقال:

«وتأوَّلَهُ بعضُهم على أنه صلى الله عليه وسلم لم يرد حقيقة القتل، إنما أراد تخويفه ليَزدَجِرَ عن مجيئه إليها. قال: وهذا كما قال سليمان للمرأتين اللَّتين اختصمتا إليه في الولد: «عليَّ بالسكينِ حتى أشُقَّ الولد بينهما»، ولم يُرِد أن يفعلَ

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الفرائض، باب إذا ادَّعت المرأة ابنًا، جـ8، ص156-157، برقم:6769، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب بيان اختلاف المجتهدين، جـ3، ص1344، برقم:1720.

(2) ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد (ت456هـ)، المحلىَّ بالآثار (12ج)، (بيروت: دار الفكر، د. ت)، جـ12، ص439.

ذلك، بل قَصَدَ استعلام الأمر من هذا القول، ولذلك كان من تراجم الأئمة على هذا الحديث: (باب الحاكم يوهِم خلافَ الحقِّ ليتوصَّل به إلى معرفة الحقِّ)، فأحبَّ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم أن يعرف الصحابة براءته، وبراءة ماريّة، وعَلِمَ أنَّه إذا عاين السيف، كَشَفَ عن حقيقة حاله، فجاء الأمر كما قدره رسول الله صلى الله عليه وسلم»[1].

الثالثة والرابعة:

وخرَّج ابن حزم الأندلسي الجواب عن الاستشكال على أحد وجهين، وعدَّهما وجهين صحيحين:

الأوَّل منهما: «أنه شهد عند النبي ﷺ بذلك قومٌ عُدولٌ في الظاهر، منافقون في الباطن كاذبون بأنَّهم سمعوه يُقِرُّ بذلك، فَوَجَبَ عليه القتل لأذاه النبي صلى الله عليه وسلم فَفَضَحَ اللهُ كذبهم.

[والثاني منهما]: أنَّه تعالى أوحى إليه بالأمر بقتله وقد عَلِمَ تعالى أنَّه سيَنسخُ ذلك الأمر بإظهار براءته وكذب الناقل»[2].

والخامسة: أن تكون عقوبة المجبوب من أجل صِيالِهِ على بيت النبي ﷺ، وفي بعض روايات الحديثأنَّ عليًّا رضي الله عنه أُمِر بقتله بشرط أن يجده في بيت النبي ﷺ عند ماريَّة رضي الله عنها، وفي هذه الإجابة يقول الطحاوي:

«وكان في حديث القبطيُّ الذي ذكرنا أَمَرَ رسول الله صلى الله عليه وسلم عليًّا عليه السلام إنْ وَجَدَ ذلك القبطي عند مارية، قَتَلَهُ، يريد: إن وجده في بيته، فلم يجده عندها في بيته، فلما لم يجده في بيته لم يقتله، ولو وجده فيه لقتله كما أمره النبي صلى الله عليه وسلم به، فكان من الأشياء التي ذكرنا منها الشيئين اللذين

(1) ابن قيِّم الجوزيَّة، زاد المعاد في هدي خير العباد، جـ5، ص15.
(2) ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (4ج)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: الآفاق الجديدة، د. ت)، جـ3، ص13. بتصرُّف يسير.

ذكرناهما ممّا في شريعته صلى الله عليه وسلم: أنَّ مَن وَجَدَ رجلًا في بيته قد دَخَلَه بغير إذنِه، حلالٌ له قتلُه، وكذلك منها: من أدخل عينَه في منزل رجل بغير أمره ليرى ما في منزله، حَلَّ له فَقْءُ عينه، وكذلك روي عنه صلى الله عليه وسلم في الذي اطَّلَع في بيته من جحر فيه من قوله له: «لو أعلمُ أنَّك تنظرُ، لَطَعنتُ به- يريد مِدْرًى[1] كان في يده- في عينك»[2].

والسادسة: أن يكون ذلك على وجه التعزير، وأنَّ إيذاء رسول الله ﷺ ليس كإيذاء آحاد الناس، حُكَّامًا ومحكومين، قال ابن تيمية:

﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا۟ رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓا۟ أَزْوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَبَدًا ۚ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمًا ﴿٥٣﴾﴾ [الأحزاب: 53] فحرَّم على الأمة أن تنكح أزواجَه مِن بعدِه؛ لأنَّ ذلك يؤذيه وجَعَلَه عظيمًا عند الله؛ تعظيمًا لحُرمته، وقد ذُكِرَ أنَّ هذه الآية نزلت لما قال بعض الناس: لو قد توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجتُ عائشة. ثم إنَّ من نكح أزواجَه أو سَراريه فإنَّ عُقوبَته القتل جزاءً له بما انتهَك مِن حُرمتِه فالشاتم له أولى.

والدليل على ذلك ما روى مسلم في «صحيحه» ... فهذا الرجل أمر النبي صلى الله عليه وسلم بضرب عنقه لما قدِ استحلَّ من حُرمته، ولم يأمر بإقامة حدِّ الزنا؛ لأنَّ إقامة حدِّ الزنا ليس هو ضرب الرقبة، بل إن كان مُحصَنًا رُجِمَ، وإن كان غير محصن جُلِد، ولا يقام عليه الحدُّ إلا بأربعة شهداء أو بالإقرار المعتبر»[3].

(1) المدرى والمدراة: شيءٌ يُعمَل من حديد أو خشب على شكل سِنٍّ من أسنان المشط وأطول منه، يُسرَّح به الشعر المتلبِّد.
أبو السعادات ابن الأثير، محمد بن محمد (ت606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر (5ج)، تحقيق: محمود الطناحي وطاهر الزواوي (بيروت: المكتبة العلميَّة، 1399هـ)، جـ2، ص115.

(2) الطحاوي، أحمد بن محمد (ت321هـ)، شرح مشكل الآثار (16ج)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1415هـ)، جـ12، ص475-476.

(3) ابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (الرياض: الحرس الوطني السعودي، 1403هـ)، ص59.

ووافقه ابن القيِّم بقوله:

«وأحسن من هذا أن يقال: إنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم أَمَرَ عليًّا رضي الله عنه بقتله تعزيرًا لإقدامِه وجرأته على خَلوَته بأُمِّ وَلَده، فلما تبيَّن لعليٍّ حقيقة الحال، وأنه بريء من الريبة، كفَّ عن قتله، واستغنى عن القتل بتبيين الحال، والتعزير بالقتل ليس بلازمٍ كالحدِّ، بل هو تابع للمصلحة دائرٌ معها وجودًا وعدمًا»[1].

وهذه الإجابة الأخيرة هي الأقوى فيما ذُكِرَ من الإجابات، والأسلمُ من الاعتراضات، فأمَّا **الأولى**- وهي كونه نقض العهد بدخوله على ماريَّة رضي الله عنها، فممّا لا دليلَ عليه، ولا يكون دخول القريب على قريبته دون ريبةٍ سببًا في نقض العهد واستحقاق القتل.

وما ظنَّه المستشكل خللٌ عظيم في توقير رسول الله ﷺ وتعزيره وتقديره؛ فقد جعل البيِّنة المطلوبة لإثبات هذه الجريمة: أربعة شهداء- كما هي حال أي جريمة زنا-، والأمر هنا ليس كذلك، فحتى لو لم تكن حادثة زنا، وكانت إساءةً مجرَّدة فجُرم مرتكبها أعظم من جرم الزنا، وإن كانت البيَّنة عليها تقوم بأقلَّ مما تقوم به على الزنا، مثلها مثل قتل المؤمن عمدًا عدوانًا، فهو أعظم جرمًا من الزنا ويقوم ببيِّنة أقل منه.

وأمَّا **الإجابة الثانية**- وهي: كون الأمر بقتله ليس على حقيقته، بل خرج مخرج التخويف- فهو ما يأباه فِعلُ عليٍّ، فقد أُرسِل بقتله ولم يُبيَّن له أنَّ الأمر مجرَّد تخويف، فلَو كان قَتَلَه، لم يكن عليه لَوم، بخلاف قضاء سليمان عليه السلام، فهو قد باشَرَ التخويف بنفسه ولم يُرسل أحدًا.

---

(1) ابن قيِّم الجوزيَّة، زاد المعاد في هدي خير العباد، جـ5، ص15. وفي ذلك يقول ابن حزم الأندلسي في المحلى بالآثار، جـ12، ص438: «هذا خبر صحيح، وفيه: من آذى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وجب قتلُه، وإن كان لو فعل ذلك برجل من المسلمين لم يجب بذلك قتله». لكنَّه أرجعَ الأمر إلى علم رسول الله ﷺ ببراءته.

وأمَّا **الإجابة الثالثة**- وهي: أنَّه شَهِدَ عند النبي ﷺ بما يُثير الريبة قومٌ عُدول في الظاهر منافقون في الباطن كاذبون بأنهم سمعوه يقرُّ بذلك...-: فلا دليل على ذلك، وهو محض تكلُّف.

وأمَّا **الإجابة الرابعة**- وهي: أنَّ الله تعالى أوحى إلى رسوله ﷺ بالأمر بقتله وقد علم تعالى أنه سينسخ ذلك الأمر بإظهار براءته وكذب الناقل- فبعيد أن يأمر الله ﷻ بقتل بريء بجنايةٍ لم يرتكبها، ثمَّ ينسخ هذا الحكم، وهو ممَّا لا دليل عليه كذلك، في الأمر الأوَّل ولا في ناسِخِه.

وأمَّا **الإجابة الخامسة**- وهي قضيَّة الصيال ودفع الصائل-، فهي متّكئةٌ على لفظ مطوَّل لهذا الحديث، وقد قدَّمها واختارَها محمد زريوح على ما سواها، وذلك بأن يكون ما رويَ من الحديث بسياق مطوَّل يكشف غشاوة الإشكال عن فهم الحديث[1]، والسياق المطوَّل هو ما يروى من طريق محمد بن إسحاق، عن إبراهيم بن محمد بن علي بن أبي طالب، رضي الله عنه عن أبيه، عن جده علي، قال:

«كَثُرَ على ماريَّة أُمِّ إبراهيم في قِبطيٍّ ابنِ عمٍّ لها كان يزورها ويختلف إليها، فقال لي رسول الله ﷺ: «خذ هذا السيف فانطلق، فإن وجدته عندها فاقتُله» قال: قلت: يا رسول الله! أكون في أمرك إذا أرسلتني كالسكَّة المحماة لا يثنيني شيء حتى أمضي لما أمرتني به، أم الشاهد يرى ما لا يرى الغائب؟ قال: «بلِ الشاهدُ يَرى ما لا يَرى الغائبُ». فأقبلتُ متوشِّح السيف، فوجدته عندها، فاخترطتُ السيفَ، فلمّا رآني أقبلتُ نحوَه تخوَّف أنَّني أريده، فأتى نخلةً فَرَقِيَ فيها، ثم رمى بنفسه على قفاه، ثم شَغَرَ[2] برجله، فإذا به أجبُّ أمْسَحُ، ما له قليل ولا كثير، فغمدتُ السيفَ، ثم أتيتُ رسولَ الله ﷺ وأخبرته، فقال: «الحمدُ لله الذي يَصرفُ عنّا أهلَ البيت». وقال البزَّار عقب إخراجه: وهذا الحديث لاَ

---

(1) زريوح، المعارضات الفكرية المعاصرة لأحاديث الصحيحين، جـ3، ص1323-1324.

(2) الشَّغْرُ: رفع الرجل.

ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ2، ص482، مادة (شغر).

نعلمه يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجه متَّصل عنه إلّا من هذا الوجه بهذا الإسناد[1].

وفي هذا الحديث مخالفات في إسناده وفي متنه- وبخاصَّةٍ قوله: «فوجده عندها»- لم يُتابَع عليها ابن إسحاق، لا يمكن الجمع بينها وبين ما ورد في سياق «صحيح مسلم» من رواية حمَّاد بن سلمة عن ثابت عن أنس ﷺ، وحمَّاد أوثق الرواة عن ثابت، وثابت أوثق الرواة عن أنس، والحديث في «صحيح مسلم»، وأمَّا هذا ففي مسند البزَّار ونحوه، وهي كتب لم تلتزم الصحَّة فيما تورده، وهي مجامع للغرائب والمناكير، وقد ذكر البزَّار أنَّه لا يُعرف من وجه متَّصل غير هذا، وقد رويَ من وجهٍ منقطع، رواه مَن هو أحفظُ وأعلمُ بالحديث من ابن إسحاق: سفيانُ الثوري، رواه عن محمد بن عمر بن علي، عن علي ﷺ[2]، وهذا إسناد منقطع[3].

وبقيَت **السادسة**، وهي: الأمرُ بقتلِه تعزيرًا لِحَقِّ رسولِ الله ﷺ، وأنَّ أذيَّته ليست كأذيَّة غيره من الناس، وهي الإجابة التي يتعيَّن المصيرُ إليها لوجاهتها واتِّساقها مع أصول الشريعة العامَّة من خصوصيَّة حقوق المصطفى ﷺ.

وخلاصة ما تقدَّم:

قد أُجيب عن الاستشكال بإجابات عدَّة، أمثلُها: أنَّ الأمر بقتل المجبوب كان عقوبةً تعزيريَّة لا على وجه الحدِّ؛ لإيذائه رسول الله ﷺ، وإيذاؤه ﷺ ليس كأذى آحاد الناس، وأنَّ هذا الحكم ليس من حدِّ الزنا، فإنَّ له شروطًا وإجراءات للثبوت والإقامة معروفة، والكفُّ عنه كان لـمَّـا تبيَّن أنَّ بريء من الريبة والتهمة، والتعزير ليس بلازمٍ كالحدِ.

---

(1) البزَّار، أحمد بن عمرو (ت292هـ)، مسند البزار (البحر الزخار) (18ج)، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، (بيروت- المدينة النبوية: مؤسسة علوم القرآن- مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1409هـ)، جـ2، ص237، برقم:634. وغيره.

(2) أحمد بن حنبل، مسند أحمد، جـ2، ص62، برقم:628. وقد نَقَدَهُ البخاري ضمنًا في التاريخ الكبير، جـ1، ص499.

(3) المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، جـ26، ص173.

المطلب الثاني: استشكال أحاديث أحكام الرَّضاع

الحديث الأوَّل: حديث عدد الرضعات الـمُحَرِّمات

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكِل:

«عن عائشة[1] أنها قالت: «كان فيما أنزل من القرآن: عشر رضعات معلومات يُحَرِّمن، ثم نُسخنَ بخمس معلومات، فتوفِّي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهُنَّ فيما يقرأ من القرآن»[2].

«فالذي يقرأُ الحديث ويسمع به يظنُّ أنَّ هذه الآية الأخيرة موجودة في المصحف الذي بين أيدينا، فيسارع ليبحث عنها، فيصاب بالإحباط والذهول[3] لعدم وجودها، فأين ذهبت هذه الآية التي كانت تتلى في زمن النبي واستمرَّت إلى وفاته؟! مَن أسقطَها من القرآن؟! من الذي تجرَّأ وتلاعب بكتاب الله؟!

ولا شكَّ أنَّ الأمرين كليهما باطل، فلم يُسقِط أحد شيئاً من القرآن، ولم ولن يتلاعب به أحد إلى يوم الدين، فالقرآن محفوظ بحفظ الله ﷻ له، وذلك معلوم بالضرورة، وقد ثبت تواتر آيات القرآن كلها كما نزلت على النبي الأعظم، فهذا الحديث وُضِعَ للتشكيك في صحَّة القرآن وعدم حفظه، وبالتالي[4] فالحديث باطل لتصادمه مع ما هو معلوم بالضرورة عند الناس، إنَّ هذا النصَّ ليس هو آية من القرآن، ولم يكن كذلك أبدًا، فلا يُعتدُّ به ولا يُعتبر ولا يصح نقاشه من

(1) لم يترضّ عنها وهي أمُّ المؤمنين رضي الله عنها!
(2) مسلم بن الحجَّاج، صحيح مسلم، كتاب الرَّضاع، باب التحريم بخمس رضعات، جـ2، ص1075، برقم:1452.
(3) وردت في نسخة الكتاب المنشورة ملحقةً بكتاب تحرير العقل من النقل (الذهوب) خطأً، ووردت على الصواب في النسخة المستقلَّة المنشورة على الإنترنت.
(4) كذا! والأوجَهُ أن يقال: ومن ثمَّ.

منطلق قرآنيٍّ، فكيف ينسخ الحكم الأول بحكم آخر ولا وجود لكليهما[1] في القرآن؟! لا الحكم المنسوخ ولا الحكم الناسخ، ومع ذلك يأتي هذا الحديث ليُخبِرَ عن وجود الحُكم الناسخ إلى ما بعدَ وفاة الرسول وهو يُتلى مثله أيَّة آيةٍ في القرآن، والمصحف الذي بين أيدينا خالٍ بشكل تامٍّ منه!»[2].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - أنَّ ما جاء في الحديث هو آية من آيات القرآن الكريم أُسقِطت منه، وهذا تلاعُب بالقرآن الكريم.

2 - أنَّ هذا الحديث موضوع للتشكيك في صحَّة القرآن الكريم والدلالة على عدم حفظه.

3 - الاعتراض على عدم وجود أحد الحكمين- الناسخ أو المنسوخ- في المصاحف التي بين أيدي الناس اليوم.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

الإشكال في هذا الحديث قديم، فقد ذكره الطحاوي بعد أن ذكر استحالة قبول معنى الحديث، وعلَّل الاستحالة فقال:

«لو كان ما رُويَ كما رُويَ، لوجب أن يُلحق بالقرآن وأن يُقرأ به في الصلوات كما يُقرأ فيها سائر القرآن، وأن يكون أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد تركوا بعض القرآن فلم يكتبوه في مصاحفهم، وحاشَ لله أن يكون كذلك، أو يكون قد بقي من القرآن غير ما جمعه الراشدون المهديون؛ ولأنَّه لو كان ذلك كذلك جاز أن يكون ما كتبوه منسوخًا، وما قصروا عنه ناسخًا، فيرتفع فرض

(1) كذا!

(2) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص309، وهو في النشرة المستقلَّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص19.

العمل، ونعوذ بالله من هذا القول ومن قائليه، ثم الجِلَّة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كانوا في التحريم بقليل الرضاع وبكثيره على ما ذكرنا»[1].

ولا بُدَّ أوّلاً من التقديم بتعريف النَّسخ للأحكام الشرعيَّة- لغةً واصطلاحًا- وبيان أقسامه قبل الولوج في نقد الاستشكال الوارد على هذا الحديث:

النسخ لغةً: «(نسخ) النون والسين والخاء أصل واحد، إلاَّ أنه مختلَف في قياسه، قال قوم: قياسه رفع شيء وإثبات غيره مكانه. وقال آخرون: قياسه تحويل شيء إلى شيء. قالوا: النسخ: نسخ الكتاب. والنسخ: أمر كان يعمل به من قبل ثم ينسخ بحادث غيره، كالآية ينزل فيها أمر ثم تنسخ بآية أخرى. وكل شيء خلف شيئًا فقد انتسخه. وانتسخت الشمس الظل، والشيب الشباب»[2]. والمعاني التي ذكَرها متقاربة متناولة المعنى الاصطلاحيَّ للنسخ، وهو:

«رفعُ الحُكم الثابت بِخِطابٍ مُتقدِّمٍ، بخطابٍ مُتَراخٍ عنه»[3].

وأمَّا أقسامُه فثلاثة:

فيجوز نسخ الآية دون حُكمِها، ونسخُ حُكمِها دون تلاوتها، ونسخهما معًا[4].

وأمَّا الاستشكال الوارد على الحديث، فللعلماء في الإجابة عنه اتجاهات ثلاثة:

الاتجاه الأوَّل: أنَّ الحديث ليس عليه عمل أهل المدينة، ويستدلُّ المالكيَّة بذلك على احتمال نَسخِهِ لفظًا وتلاوةً، وقال به الإمام مالك، فإنَّه قال عَقِبَ

(1) الطحاوي، شرح مشكل الآثار، جـ11، ص491.
(2) ابن فارس، مقاييس اللغة، جـ5، ص424. مادَّة (نسخ).
(3) ابن قدامة، موفَّق الدين عبد الله بن أحمد (ت620هـ)، روضة الناظر وجُنَّة المناظر (2ج)، (بيروت: مؤسسة الريَّان، ط2، 1423هـ)، جـ1، ص219.
(4) ابن قدامة، المصدر السابق، جـ1، ص230.

إخراجه حديث أُمِّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها: «وليس العمل على هذا»[1]، وقال ابن عبد البر في شرح حديث آخر:

«وفي هذا الحديث دليل على صحة مذهب من ذهب إلى أنَّ القرآن نُسِخَ منه ما ليس في مصحفنا اليوم، ومن قال بهذا يقول: إنَّ النسخ على ثلاثة أوجه في القرآن:

أحدها: نسخ الخط والتلاوة والرسم مبينًا، ولا يُعرَف ولا يُقرَأ إلّا أنّه رُبّما رويَت منه أشياء على سبيل الرواية لا يقطع شيء منها على الله تعالى، وذلك نحو ما جاء في الحديث أنه كان يُقرأ: (لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم) ... ومنها: قول عائشة: كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات ثم نسخت بخمس معلومات»[2].

الاتجاه الثاني: القول بتناول قسم آخر من أقسم النسخ للحديث، وهو: نسخ التلاوة مع بقاء الحكم، وهو منطبق على ما ورد في هذا الحديث من حُكم، وهو القول الذي يقول به من يذهب إلى العمل بمقتضى الحديث، وفي ذلك يقول ابن عبد البر في تتمَّة كلامه الذي نقلتُه آنفًا:

«**والوجه الثاني:** أن ينسخ خطُّه ويبقى حكمه، نحو قول عمر بن الخطاب: قد قرأنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتّة)[3]... الحديث، على ما ذكر في «التمهيد» وغيره، ومن هذا قوله: (وصلاة العصر) عند من ذهب إلى هذا.

(1) مالك بن أنس، الموطَّأ (4ج)، تحقيق: لجنة من المجلس العلمي الأعلى في المملكة المغربيَّة، (الرباط: وزارة الأوقاف، ط2، 1440هـ)، جـ2، ص1056.

(2) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (ت463هـ)، الاستذكار (9ج)، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوَّض، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط11421هـ)، جـ2، ص185-186، برقم:282، في شرح حديث: عمرو بن رافع أنه قال: كنت أكتب مصحفًا لحفصة أم المؤمنين رضي الله عنها... بمثل معناه، قال: قالت: (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين).

(3) وهذا اللفظ محلُّ نقد، ليس هذا موضع إفاضة القول فيه.

والوجه الثالث: أن يُنسخ حُكمُه ويبقى خطُّه يُتلى في المصحف، وهذا كثير نحو قوله ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِى مَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٤٠﴾﴾ [البقرة: 240] نَسَخَتْها ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: 234] وهو من الناسخ والمنسوخ المجتمع عليه»[1].

وفي خصوص هذا الحديث يقول أبو المعالي الجويني:

«وهذا قد يعترض فيه إشكال، فإنَّ الحديث وإن كان مدوَّناً في كل صحيح، فمضمونه أنَّ الرضعات الخمس كانت ضمن آيةٍ تتلى من القرآن، ونحن لا نراها بين الدفتين، فلعها (يعني أُمَّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها) أرادت أنها كانت تتلى حُكماً. والقول في ذلك يطول، وليس من الحزم الزيادة على المعنى المطلوب في كل فنّ»[2].

ويقول النووي:

«وقولها: (فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن فيما يُقرأ)، هو بضم الياء مِن (يَقرأ)، ومعناه: أنَّ النسخ بخمس رضعات تأخَّر إنزاله جدًا، حتى إنَّه صلى الله عليه وسلم توفي وبعضُ الناس يقرأ (خمس رضعات)، ويجعلها قرآنًا متلوًّا لكونه لم يبلغه النسخ؛ لقُرب عهدِه، فلمّا بلغهم النسخُ بعد ذلك رجعوا عن ذلك وأجمعوا على أنَّ هذا لا يُتلى، **والنسخ ثلاثة أنواع أحدها**: ما نُسخ حكمه وتلاوته كعشر رضعات...»[3].

الاتجاه الثالث: النظر في ثبوت لفظة «وتوفي رسول الله ﷺ وهنَّ فيما يُتلى من

(1) ابن عبد البر، الاستذكار، جـ2، ص185-187، برقم:282.
(2) الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (478هـ)، نهاية المطلب في دراية المذهب (20ج)، تحقيق: عبد العظيم الديب، (جدة: دار المنهاج، ط1، 1428هـ)، جـ15، ص348.
(3) النووي، شرح صحيح مسلم، جـ10، ص29.

القرآن» ونقدها من حيث الإسناد، فهذا الحديث في الأصل يروى من ثلاث طرق عن عمرة عن عائشة رضي الله عنها، راويان من الرواة لم يذكرا هذه اللفظة، وانفرد بها عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم المدني عن عَمرة، وهو ثقة[1] لكنّه خالفَ ثقتين، وسلَك هذا المسلك الطحاوي، فقال:

«فذكر ما قد حدثنا يونس: أخبرنا ابن وهب أنَّ مالكًا حدَّثه عن عبد الله بن أبي بكر، عن عَمرة ابنة عبد الرحمن، عن عائشة، أنَّها قالت: «كان فيما أُنزِلَ من القرآن: (عشر رضعاتٍ معلوماتٍ يُحَرِّمنَ)، ثم نُسِخْنَ بخمسٍ رضعاتٍ معلوماتٍ، فتوُفِّيَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم وهو ممَّا يُقرأُ مِنَ القرآن». قال: ففي هذا الحديث ما قد دلَّ على بقاء حكم الخَمس. فكان جوابنا له في ذلك: أنَّ القاسم بن محمد في الحفظ والإتقان فوق عبد الله بن أبي بكر، لا سيّما وقد وافقه على ما روى من ذلك: يحيى بن سعيد، وهو فوق عبد الله بن أبي بكر أيضا... والقاسم ويحيى أولى بالحفظ من عبد الله بن أبي بكر؛ لعلوِّ مرتبتهما في العلم؛ ولأنَّ اثنين أولى بالحفظ من واحد لو كان يكافئ واحدًا منهما، فكيف وهو يَقصُر عن كلِّ واحدٍ منهما»[2].

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ حديث عدد الرضعات استُشكِل منه أنَّه كان فيما يُتلى من القرآن، ثمَّ نُسِخَ فلا يُرى أحد الحُكمين- الناسخ والمنسوخ- في المصاحف التي هي بين أيدي الناس اليوم، وللعلماء في دفع هذا الاستشكال اتجاهات ثلاثة، ترجع في جملتها إلى اثنين منها:

الأوَّل: تثبيت لفظة (وهنَّ فيما يتلى من القرآن) في الحديث، ويكون عدم القول بموجب الحديث لترك أهل المدينة العمل به، أو أن يكون ما حُكيَ مِن

(1) ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص297، برقم:3239.
(2) الطحاوي، شرح مشكل الآثار، جـ11، ص-489 491، برقم:4566.

قبيل نسخ التلاوة والحكم في العشر، ونسخ التلاوة دون الحكم في الخمس، ويؤوَّل ذلك على تلاوة مَن لم يعلم بعدُ بالنَّسخ.

والثاني: نفي ثبوت هذه اللفظة في الحديث، بأنَّها قد تفرَّد بها عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن عمرة عن عائشة رضي الله عنها، وهو ثقة لكنَّه خالف ثقتين لم يذكراها، هما: القاسم بن محمد بن أبي بكر، ويحيى بن سعيد الأنصاري.

والمسلكان لهما حظٌّ من النظر.

الحديث الثاني: حديث رضاع الكبير

أوَّلاً: عرض الاستشكال:

قال المستشكِل:

«حديث أُمِّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها، قالت: جاءت سهلة بنت سهيل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقالت: يا رسول الله، إني أرى في وجه أبي حذيفة من دخول سالم- وهو حليفُهُ-، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «أرضعيه»، قالت: وكيف أرضعه وهو رجل كبير؟! فتبسَّم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: «قد علمتُ أنَّه رجل كبير»[1].

«إنَّ من المعلوم بالضرورة عند علماء المسلمين أنَّ الرضاعة المعتدَّ بها إلى حدِّها الأعلى الذي حدَّده الله ﷻ في القرآن، وهو حولين كاملين فقط، قال تعالى: ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ ﴾ [البقرة: 233].

وقد ذهب العلماء في فهم هذا الحديث مذاهب شتَّى، فمنهم:

1 – من جمَّد هذا الحديث فلم يأخذ به.

2 – ومنهم من عدَّه حالة خاصّة لأبي حذيفة وزوجته.

3 – ومنهم من أطلق الحدَّ الأعلى للرضاعة إلى ما بعد البلوغ.

4 – ومنهم من عدَّ ذلك للضرورة.

والصواب هو: أنَّ الرسول الأعظم أعلم الناس بهذا الحكم القرآني الثابت، ولا يمكن أن يخالف ما نزل عليه من الوحي، ممَّا يؤكِّدُ بطلان وكذب هذا الادِّعاء والافتراء عليه في مخالفته للحكم القرآني.

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب رضاع الكبير، جـ2، ص1076، برقم:1453.

وهذا الحديث- على افتراض صحَّته- لوجب[1] استمرار مفعوله إلى يوم الدين، وعموميَّته للناس كلِّهم، وذهبت النساء ترضع أخا الزوج فيصبح ابنها من الرضاعة، وبالتالي يحرُمُ عليها تُحَلُّ مشكلة السكن ويسكنون جميعًا هي وأولادها من الرضاعة وتتكشَّف أمامَهم كما تتكشَّف أمام أولادها من بطنها، ويختلط الحابل بالنابل، ويصبح أولاد العموم[2] أبناء الإخوة من الرضاعة فيحرُمون على بعضهم بعضًا!

ولا يُفهَمُ من كلامنا السابق أنَّ كُلَّ حديث صحيح له حكم المـُطلق والاستمراريَّة إلى يوم الدين، فهذا الأمر بطبيعة النص وعلاقته بالواقع المعني بالخطاب، فهناك النص المطلق نحو القرآن، وهناك النصُّ المقيَّد بحالة وظرف نحو تطبيق النبي في واقعه ومن خلال تفاعله مع القرآن، فيبقى شكل التطبيق مرتبطًا بزمانه ومكانه، ويبقى النص القرآني مستمرًّا في عطائه»[3].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - كون الرَّضاعة المعتدّ بها شرعًا تنتهي إلى الحولَين.

2 - على افتراض صحّة الحديث، فيجب تعميم الحكم ليشمل الناس كلَّهم.

3 - عاد سامر إسلامبولي فاستثنى، فقال: إنَّه ليس كلُّ حديث صحيح له حكم المطلَق، ولم يبيِّن الحدَّ الفاصل بين ما لهُ حكم الإطلاق وما يتناوله التقييد.

4 - عمَّم الحُكم دون نظرٍ إلى علَّته وموجِبِه، فتهكَّم بالمآل إلى جواز إرضاع الحمو الكبير ونحوه.

(1) كذا! ولعلَّ الصواب (يوجب).
(2) كذا!
(3) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص-309 310، وهو في النشرة المستقلّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص20-21.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

الحديث قد صحَّ عند أهل العلم، لكنَّهم حملوه على الخصوصيَّة، من لدن أُمَّهات المؤمنين رضي الله عنهن- سوى أُم المؤمنين عائشة رضي الله عنها-، فهو عندهم حادثة عين لا عموم لها، فلا يَندرج تحت قاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) لا يتناوله اطِّرادُها، ووقائع الأعيان: «قضايا وأحكام وقعت من ﷺ في محالٍّ معيَّنة، فحكاها الرواة عنه، فلا عموم في لفظها ولا في معناها؛ فلا تقتضي العموم»[1].

وهي رخصة في حقِّ من وردت بشأنه، وجاء النصُّ بشمولها له، وهي تختلف عن الرخصة بكون الرخصة عامَّة لكل من كانت حالُه مطابقةً لمن ورد النصُّ بتناولها له، فمثال الأولى- وهي الرخصة الخاصَّة-: حادثة أُضحية أبي بُردة بن نيار رضي الله عنه[2]، التي قال له فيها رسول الله ﷺ: «نعم، ولن تجُزئ أحدًا بعدَك»[3]. ومثال الثانية- وهي الرخصة العامَّة-: التيمُّم لمن فقَد الماء أو عجز عن استعمالِه[4].

وقد درس بعض الباحثين مسألة واقعة العين، وانتهى إلى النتائج الآتية:

«- واقعة العين هي ما يحدث من قضايا ومسائل لبعض الأشخاص أو في

---

(1) الطوفي، شرح مختصر الروضة، جـ2، ص511، وينظر: إسعيفان، محمود مصطفى، قضايا الأعيان دراسة أصوليَّة تطبيقيَّة (رسالة ماجستير)، (عمَّان: الجامعة الأردنيَّة، 2003م)، ص17، والماضي، هناء بنت عبد الرحمن، وقائع الأعيان في العبادات دراسة فقهيَّة (رسالة ماجستير)، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميَّة، 1432)، ص4.

(2) أبو بردة ابن نيار- بكسر النون بعدها تحتانية خفيفة- البلوي حليف الأنصار: صحابي، اسمه: هانئ وقيل الحارث ابن عمرو، وقيل مالك ابن هبيرة، مات سنة إحدى وأربعين وقيل بعدها.
ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب (4ج)، تحقيق: علي محمد البجاوي، (بيروت: دار الجيل، ط1، 1412ه)، جـ4، ص-1608 1609، وابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص621، برقم:7953.

(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب العيدين، باب الأكل يوم النحر، جـ2، ص17، برقم:955 وغيره، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الأضاحي، باب، وقتها، جـ2، ص1552، برقم:1961.

(4) موقع إسلام ويب على الشبكة: https: / /2u.pw /z0zEU

بعض الأحوال، فيصدر عليها حكم من النبي صلى الله عليه وسلم وقضاء معين، ثمّ لم يحدث أن حصل تكرار لهذا الحكم في مرّات أخرى بالرغم من وجود تشابه في الحال.

- الخطاب الوارد على سبب لواقعة وقعت، الراجح فيه: القول بعموم هذا الخطاب وعدم تخصيصه بسببه ما دام لفظُه عامًّا مستقلًّا بنفسه.

- خطاب النبي صلى الله عليه وسلم الخاص لغةً بواحد من الأُمَّة الراجح فيه القول بأنَّ هذا الخطاب خاصٌّ بالمخاطب ولا يشمل غيره من الأمة، إلا إذا قام دليل خارجي على ذلك[1].

- إذا علّق الشارع حكمًا في واقعة على علَّة تقتضي التعدي، الراجح فيه: أنَّ الحكم فيه في هذه الحالة يكون عامًّا فيما وُجدت فيه العلَّة عن طريق القياس.

- حكاية الحال إذا تطرَّق إليها الاستفصال، الراجح فيها: أنَّ اللفظ يُنزل منزلة العموم في جميع الاحتمالات الواقعة.

- واقعة العين واردة في العبادات والمعاملات والأحوال الشخصيّة والحدود والشهادات»[2].

وفي الفقرة الثالثة التي ذكرها الباحث بحثٌ أُصولي حرَّره الزركشي، فقال في مسألة: الخطاب الخاص لغة بواحد من الأمة هل يشمل غيره من الأمة؟:

«الخطاب الخاصُّ لغةً بواحد من الأمة، إن خُصَّ فيه بالتخصيص، فلا شك فيه، لقوله: «ولن تجزي عن أحدٍ بعدَك». وإن صلح أن يتناول غيرَه، فلا يتناول غيره من الأمة إلّا أن يقوم دليل على وجوب تعميمه عند الجمهور، ونصَّ عليه الشافعي.

(1) وهذه الفقرة أقربُ رَحِمًا بموضوع هذا الحديث.

(2) أحمد محمد صالح عزب، واقعة العين مفهومها حجيتها وأمثلتها، مجلة مركز البحوث والدراسات الإسلامية، لم أتمكّن من الحصول عليه، وملخَّصُه منشور في موقع جامعة الملك عبد العزيز: https://2u.pw/KW70b

قال الإمام في باب الرضاع من «النهاية» في الكلام على إرضاع الكبير: وقد أشار الشافعي إلى تصرف في حديث سالم رَمَزَ إليه المزني، وهو أن خطاب رسول الله- عليه الصلاة والسلام- إذا اختصَّ بشخص في حكاية حال، فحكم الصيغة: اختصاص الحكم بالمخاطَب، وإذا قضينا بأنَّ الناس في الشرع واحد، فهو يُتلقى من إجماع الصحابة لما يشاهدونه من قرائن الأحوال الدالّة على الاختصاص، قلنا: اضطرب رأيهم في قضية سالم في التخصيص، واللفظ في نفسه مختصٌّ بالمخاطب، فلم يجُز تعميم الحكم، سيّما إذا اعتقد خلافَه ممّا يستقلُّ دليلًا»[1].

وقضيَّة التعميم قياسًا بجامع العلَّة لم يُعِر لها المُستَشكِل سامر إسلامبولي بالًا، بكون سالم t قد تبنَّاه أبو حذيفة وزوجه رضي الله عنهما مُذ كان صبيًّا، وقوانين التبنِّي في الجاهليَّة تجعله ابنًا لهما، فلمَّا أبطَلَ الإسلام حكم التبنّي، وكبر سالم t، بقي يدخل على سهلة رضي الله عنها في وقتٍ تأخذ فيه راحتها فتلبس ملابس المنزل ولا تتحرَّج منه فقد كان ابنًا لها ردحًا من الزمن، وكان أبو حُذيفة من تقواه لله ﷻ يكره دخوله على أهله بعد إبطال حُكم التبنِّي، فرأَتْ في وجهه الكراهة وذهَبَت إلى رسول الله ﷺ تستفتيه، فكان هذا الحكم، ولو جاز تعميمُه لَمَا تناوَل سوى مَن حالُه مثل حالِ سالمٍ مع أبي حذيفة وسهلة رضي الله عنهما.

وقوله: «واللفظُ في نفسه مختصٌّ بالمخاطب». المقصود به قوله ﷺ سهلة رضي الله عنها: «أرضعيه». ويقوى هذا الأمر إذا كان الخطاب قد جاء على خِلاف حُكم مستقرٍّ ثابت، وهو انتشار الحُرمة بالرَّضاع في الحَولين.

وقد رَوَت زينب بنت أبي سلمة[2]، أنَّ أُمَّها أُمَّ سلمة، زوج النبي صلى الله عليه وسلم، كانت تقول: «أَبَى سائرُ أزواجِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم أنْ

(1) الزركشي، محمد بن عبد الله (ت794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه (8ج)، (القاهرة: دار الكتبي، ط1، 1414هـ)، جـ4، ص-258 259.

(2) زينب بنت أبي سلمة ابن عبد الأسد المخزومية، ربيبة النبي ﷺ، ماتت سنة ثلاث وسبعين، وحضر ابن عمر جنازتها بمكَّة.

ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص747، برقم:8595.

يُدخِلنَ عليهِنَّ أحدًا بتلك الرَّضاعة، وقُلنَ لعائشة: والله ما نرى هذا إلاّ رُخصةً أرخَصَها رسولُ الله صلى الله عليه وسلم لسالمٍ خاصَّة، فَما هو بداخلٍ علينا أحدٌ بهذه الرَّضاعة، ولا رائينا»[1].

قال الإمام أبو حنيفة في مُدَّة الرَّضاع: «ثلاثون شهرًا، ولا يحرم بعد ذلك سواء فُطِمَ أو لم يُفطَم»[2].

وكان الإمام مالك لا يرى رضاع الكبير يُحَرِّم شيئًا[3].

وقال الإمام الشافعي: «وهذا- والله تعالى أعلم- في سالم مولى أبي حذيفة **خاصَّة**»[4].

وقد سُئلَ الإمام أحمد، عن رضاع الكبير- وذُكِرَ له حديث سالم- فقال: «إنَّ أُمَّ سلمة قالت: إنَّ هذا كان لسالمٍ **خاصَّة**. وهذا عندي أقوى من قول عائشة»[5].

وجاء في فتوى دار الإفتاء الأُردنية دفعُ الاستشكال عن هذا الحديث:

«هذا الحديث لا يُعد إشكالاً مطلقاً، فقد فهمه أكثر الصحابة الذين عرفوا سياق القصة وأدركوا أحداثها على أنَّه رخصة خاصة بسالم مولى أبي حذيفة؛ لأنه عاش معهم باعتباره ولدًا لهم، وله حكم الأبناء، فلما حُرِّم التبني وصار غريباً عن الأسرة؛ جعل الله له هذه الرخصة، ولذا جاء في بعض روايات الحديث أنه كان يرى من سهلة ما يراه الولد من أُمِّه. عن أُمِّ سلمة رضي الله عنها قالت: «أبى سائر أزواج النبي صلى الله عليه وسلم أن يُدخلن عليهن أحداً بتلك الرضاعة،

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب رضاعة الكبير، جـ2، ص1078، برقم:1454.
(2) الكاساني، أبو بكر بن مسعود (ت 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (7ج)، (بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط2، 1406هـ)، جـ4، ص6.
(3) مالك بن أنس (ت179هـ)، المدوَّنة (4ج)، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط11415هـ)، جـ2، ص297.
(4) الشافعي، محمد بن إدريس (ت204هـ)، الأُم (8ج)، (بيروت: دار المعرفة، 1410هـ)، جـ5، ص30.
(5) حرب الكرماني (ت 280هـ)، مسائل حرب (النكاح إلى نهاية الكتاب) (3ج)، تحقيق: فايز حابس، (مكة المكرمة: جامعة أُم القرى، 1422هـ)، جـ2، ص782.

وقلن لعائشة: والله ما نرى هذا إلا رخصة أرخصها رسول الله صلى الله عليه وسلم لسالم خاصة، فما هو بداخل علينا أحد بهذه الرضاعة ولا رائينا»[1].

وطريقة رضاعِهِ يقول فيها ابن عبد البر:

«ورضاع الكبير أن يُحلب له لبن ويُسقاه، أمّا أن تُلقِمَهُ ثديَها كما يُصنع بالطفل، فلا؛ لأنَّ ذلك لا ينبغي عند أهل العلم»[2].

ثمَّ الاستنكار قد ينبعِثُ من عدم تصوُّر صِلة الأدعياء بالعوائل الحاضنة لهم قبل نزول آية إبطال ذلك في قوله تعالى: ﴿ مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ ۚ وَمَا جَعَلَ أَزْوَٰجَكُمُ ٱلَّٰٓـِٔى تُظَٰهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَٰتِكُمْ ۚ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْ ۖ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ﴿٤﴾ ٱدْعُوهُمْ لِءَابَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْ ۚ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٥﴾ ﴾ [الأحزاب: 4-5]، فقد كانوا بمثابة الأبناء لتلك العوائل الحواضن، حتّى إنَّ القرآن قد نوَّه بالحرج الذي مرَّ به رسول الله ﷺ لـمَّا قضى الله له أن يتزوَّج طليقةَ دعيِّه زيد بن حارثة t، وكانت نازلةً شديدة الوقع على مجتمع المدينة وقتَها، يقول تعالى: ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ ۖ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٣٧﴾ مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ ۖ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴿٣٨﴾ ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا ﴿٣٩﴾ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴿٤٠﴾ ﴾ [الأحزاب: 37-40]،

(1) موقع دار الإفتاء الأردنية على شبكة الإنترنت: https: //2u.pw /HxÁOW
(2) ابن عبد البر، الاستذكار، جـ6، ص255.

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ حُكم رضاع الكبير واقعةُ عين خاصَّة بسالم مولى أبي حذيفة رضي الله عنهما، وأنَّ وقائع الأعيان لا عموم لها، وطريقة الرضاع كانت بحلْب لبنٍ في إناء وسقياه للبالغ.

المطلب الثالث: استشكال حديث قطع المرأةِ الصلاةَ

أوَّلاً: عرض الاستشكال:

قال المستشكِل:

«حديث أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «يقطعُ الصلاةَ المرأةُ والحمارُ والكلبُ، ويقي ذلك مثلُ مؤخِّرة الرَّحْل»[1].

أولاً: إن الحديث من رواية أبي هريرة، وهو معروف بتحامله على النساء، وهذا واضح من روايته.

ثانياً: إنَّ هذا الحديث اعترضت عليه بشدة واستنكار السيدة عائشة زوجة النبي بقولها: لقد سويتمونا مع الحمير والكلاب!!

ثالثاً: إنه مخالف للحديث الصحيح: «لاَ يَقْطَعُ الصَّلاَةَ شيء وَادْرَءُوا مَا اسْتَطَعْتُمْ فَإِنَّمَا هُوَ شَيْطَانٌ». «سنن أبي داود».

رابعاً: إذا سلَّمنا لهم جدلاً أنَّ الحمار والكلب يقطعان الصلاة وذلك بسبب الخوف منهما حين السجود؛ لأنَّهما من الحيوانات التي تعيش وتخالط الناس في حياتهم المعيشية وسكنهم حينئذ مما يحتمل الأذى منهما حين أداء الصلاة فسمح الشارع بقطع الصلاة، ولكن فما بال المرأة أقحمت بينهما؟!!»[2].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 – حَكَمَ بتحامُلِ أبي هريرة ﷺ على النساء.

2 – اعتراضُ أُمِّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها على الحديث.

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب قدر ما يستر المصلي، جـ1، ص365، برقم: 511.
(2) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص315، وهو في النشرة المستقلَّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص-27 28.

3 – مخالفته للحديث الصحيح – بزعم المستشكِل –: «لا يقطع الصلاة شيء».

4 – كون الكلب والحمار يقطعان الصلاة قد يُسلَّم به جدلًا، بداعي الخوف منهما، فما بالُ المرأة تُقحم معهما، وما العلَّة في قطعها الصلاة؟!

ثالثًا: نقد الاستشكال:

للعلماء في نقد الاستشكال المتوجِّه إلى هذا الحديث فيما يتعلَّق بورود ما يعارضه من الأحاديث اتجاهان اثنان:

الاتِّجاه الأوَّل: الجمع بينها بالتخصيص – وقد يُعبَّر عنه بالنَّسخ وهو اصطلاح المتقدِّمين –.

الاتِّجاه الثاني: النقد.

فأمَّا **الاتِّجاه الأوَّل**، فإنَّ هذا الحديث قد عرَّض به قبلَ سامر إسلامبولي محمد الغزالي، فقال:

«إن القاصرين من أهل الحديث يقعون على الأثر لا يعرفون حقيقته ولا أبعاده، ثمّ يُشغِّبون به على الدين كلّه دون وعي، خذ مثلًا: ما يقطع الصلاة، فقد تشبّثوا بحديث يقول: إنَّ الصلاة تقطعها المرأة والحمار والكلب الأسود! وجمهرة الفقهاء رفضت هذا الحديث[1]، واستدلت بأحاديث أخرى تفيد أن الصلاة لا يقطعها شيء، وأن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يصلى وزوجته عائشة مضطجعة أمامه، كما أنَّ ابن عباس مر بحمار كان يركبه أمام جماعة تصلّي فلم تفسد لها صلاة، والكلاب أبيضها وأسودها سواء»[2]. ثمَّ استشهد بحديث «لا يقطع الصلاة شيء».

---

(1) كذا قال! ولو قال: لم يأخذوا بظاهره لمـُعارِضٍ راجح عندهم، لكان أوفق على مقتضى لغة العلم في توقير حديث رسولنا الكريم ﷺ.

(2) محمد الغزالي، السنّة النبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص155-156.

وكذلك فَعَلَ زكريًّا أوزون[1] لكنَّه لم يُطِل فيه، وصالح أبو بكر[2]، وبادئَ ذي بدء يظهر من هذا التحليل للاستشكال عدم معرفة المستشكل بطرق وأسانيد هذا الحديث؛ حيث حمَّل أبا هريرة ﷺ مسؤوليَّه، ولم ينفرد أبو هريرة ﷺ بروايته، فقد رواه أبو ذرٍّ الغِفاريُّ ﷺ- وفي روايته تمييز الكلب بالأسود، وبيان علَّة ذلك بكونه شيطانًا-[3]، وعبد الله بن مغفَّل [4]t، وعن ابن عبَّاس رضي الله عنهما- على اختلاف في رفعه-[5]، وأمَّا بقيَّة الاستشكالات:

فمنها: وصفه أبا هريرة ﷺ بالتحامُل على النِّساء، ولم يذكر على ذلك دليلًا! وله عادة في إلقاء الكلام على عواهنه جُزافًا، وأبو هريرة هو الذي دافع عن النساء حين اختصموا فيهنَّ أمامه وروى ما يدلُّ على كونهنَّ أكثر أهلِ الجنَّة، كما هو في موضعه إن شاء الله من هذا البحث، وهو راوي حديث رسول الله ﷺ: «استوصوا بالنساء؛ فإن المرأة خلقت من ضِلَع، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج، فاستوصوا بالنساء»[6]. وإن كان المستشكِل يتهكَّم بهذا الحديث، فهو من أبلغ الأحاديث في الوصيَّة بالنساء خيرًا.

ومنها: اعتراضُ أُمِّ المؤمنين على الحديث فمحتمل، وبعض أهل العلم أخذ بحديثها وجعَلَه مخصِّصًا لخروج المرأة من نصِّ الحديث، قال الإمام أحمد:

(1) أوزون، جناية البخاري إنقاذ الدين من إمام المحدِّثين، ص122. وقد ردَّ عليه زريوح في المعارضات الفكرية لأحاديث «الصحيحين»، جـ3، ص1673.

(2) صالح أبو بكر، الأضواء القرآنيَّة في اكتساح الأحاديث الإسرائيليَّة وتطهير البخاري منها، ص-538 بواسطة زريوح، وقد ردَّ عليه في المعارضات الفكرية لأحاديث «الصحيحين»، جـ3، ص1673.

(3) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب قدر ما يستر المصلي، جـ1، ص365، برقم:510. وغيره.

(4) ابن ماجة، محمد بن يزيد (ت275هـ)، سنن ابن ماجة (4ج)، (القاهرة: دار التأصيل، ط1، 1435هـ)، كتاب إقامة الصلاة، باب ما يقطع الصلاة،جـ1، ص499، برقم:951.

(5) أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث (ت275هـ)، سنن أبي داود (7ج)، (القاهرة: دار التأصيل، ط1، 1436هـ)، كتاب الصلاة، تفريع أبواب السُّترة، باب ما يقطع الصلاة، جـ2، ص512، برقم: 699.

(6) البخاري، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: (وإذ قال ربُّك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة)، جـ4، ص133، برقم:3331.

«الذي لا أشك فيه أن الكلبَ الأسود يقطع الصلاة، وفي نفسي من الحمار والمرأة شيء»[1]. وبعد أن قيل له إنَّ في حديث أبي ذرٍّ (المرأةُ والحمار) ذَكَرَ ما يعارضها، ثمَّ قال: «ولم يجئ بهذا- يعني: الكلب الأسود- أي: ما ينسخُهُ»[2].

وقال إسحاق بن راهوية: «لا يقطعها شيء إلا الكلب الأسود»[3].

وقد استثنوا المرأة لحديث أُمِّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها، قالت: «أَعَدلتُمونا بالكلب والحمار! لقد رأيتُني مضطجعة على السرير، فيجيء النبيُّ صلى الله عليه وسلم فيتوسَّط السريرَ، فيُصلي، فأكره أن أُسَنِّحَهُ[4]، فأنسلَّ من قِبَلِ رِجلَيَ السريرِ حتى أنسلَّ مِن لِحافي»[5].

واستثنى الحمارَ لمعارضة حديث ابن عبَّاس رضي الله عنهما، قال: «أقبلتُ راكبًا على حمارٍ أتانٍ، وأنا يومئذ قد ناهزت الاحتلام، ورسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بمنًى إلى غير جدار، فمررت بين يدي بعض الصفِّ، وأرسلتُ الأتان ترتع، فدخلت في الصفِّ، فلم ينكر ذلك عليَّ»[6].

ومنها: قوله: مخالفته للحديث الصحيح: «لا يقطع الصلاة شيء». فلا أدري ما معيار الصحَّة الحديثيَّة عند سامر إسلامبولي! إذ يَردُّ حديثًا في صحيح مسلم بإسناد صحيح، ليُعارضه بحديثٍ ذَكَرَهُ محمد الغزالي وهو في «سنن

(1) الترمذي، محمد بن عيسى (ت279هـ)، جامع الترمذي (سنن الترمذي) (5ج)، (القاهرة: دار التأصيل، ط2، 1435هـ)، جـ1، ص474.
(2) أبو داود السجستاني، مسائل أحمد بن حنبل، تحقيق: طارق بن عوض الله، (القاهرة: مكتبة ابن تيميَّة، ط1، 1420هـ)، ص67، برقم:318. والنسخ ههنا بمعنى التخصيص.
(3) الترمذي، جامع الترمذي (سنن الترمذي)، جـ1، ص474.
(4) أُسَنِّحَهُ: أي: أكره أن أستقبله ببدني في صلاته، مِن (سنح لَي الشيءُ) إذا عَرَضَ. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ2، ص407.
(5) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، أبواب سترة المصلِّ، باب الصلاة إلى السرير، جـ1، ص107، برقم:508.
(6) البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب متى يصحُّ سماع الصغير، جـ1، ص26، برقم:76. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب سُترة المصلي، جـ1، ص361، برقم:504. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب الاعتراض بين يدي المصلي، جـ1، ص367، برقم:512.

الدارقطني»[1] والحديث أعلَّ منه الدارقطني نفسُه هذا الإسناد بالإرسال[2]، وقد رويَ من حديث ابن عمر موقوفًا عليه بإسناد صحيح[3]، أو أن يقصد الحديث الذي في «سنن أبي داود» بإسناد ضعيف، وفوقَ ضعفِه قد اختُلِفَ في وقفه ورفعه- وأستبعِدُ أن يكون قد اطَّلَع عليه-[4]، وقد جزم العُقيلي أنَّ الرواية في هذا الباب فيها لين وضعف[5].

ومنها: انتقاده الجمع بين المرأة والكلب والحمار في سياق واحد في قضيَّة قطع الصلاة، وليس في الحديث ما يدلُّ على التسوية بين هذي الثلاثة من كلِّ وجه، ولا يقول بذلك عاقل؛ فهل يجوز نكاح الكلب والحمار بداعي اجتماعهما مع المرأة في هذا السياق؟!

والدلالة الحقَّة أنَّ بين هذي الثلاثة المذكورة قَدْرًا مشترَكًا يجمعها، فقد اتَّفقت في جامع قطع خشوع المصلِّي، وإن كان لكلِّ واحدٍ منها سبيله في قطع الخشوع، فالمرأة تفتِنُ بجَمالها وقوامها وأصل خلقتها التي جُبِل الرجال على الميل الطبعي إليها، والكلبُ يروِّع فالقاطع للخشوع خوفُ أذاه، والحمار ينهق، والذي يقطع الخشوع نكارة صوته، وأيضًا يجتمع مع هذه الثلاثة حضور الشيطان، فقد دلَّت الأحاديث على أنَّ الكلب الأسود يتمثَّل به الشيطان، بل حثَّت الأحاديث

(1) الدارقطني، علي بن عمر (ت385هـ)، سنن الدارقطني (5ج)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1424هـ)، جـ2، ص193، برقم:1380.

(2) الدارقطني، العلل الواردة في الأحاديث النبويَّة (15ج)، تحقيق: محمد بن صالح الدباسي، (الدمام: دار ابن الجوزي، ط1، 1427هـ)، جـ12، ص116.

(3) ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد (ت235هـ)، المصنَّف (21ج)، تحقيق: سعد الشثري، (الرياض: دار كنوز إشبيليا، ط1، 1436هـ)، جـ3، 115، برقم:2913.

(4) أبو داود السجستاني، سنن أبي داود ، كتاب الصلاة/ تفريع أبواب السترة، باب من قال: لا يقطع الصلاة شيء، جـ2، ص521، برقم: 715، وفي إسناده مجالد بن سعيد الهمداني، وينظر لنقده: ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد (ت795هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري (9ج)، تحقيق: مجموعة من المحقِّقين، (المدينة النبوية: مكتبة الغرباء الأثريَّة، ط1، 1417هـ)، جـ4، ص114.

(5) العُقَيلي، محمد بن عمرو (ت322هـ)، الضعفاء (4ج)، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، (بيروت: دار المكتبة العلمية، ط1، 1404هـ)، جـ2، ص82.

على قتله، والحمار ينهق إذا رأى شيطانًا، والمرأة تقبل في صورة يزيّنها ويجمّلها الشيطان دفعًا لارتكاب الغواية[1].

وقد انتقل محمد الغزالي إلى أمر ذكره كالمفروغ منه، وهو أنَّ المراد من القطع الوارد في الحديث هو: إفساد الصلاة، فقال:

«ولست ممن يبنون العلالي على الخلافات في فروع الفقه، وإنما تعنيني سمعة الإسلام عندما يسافر امرؤ متعصِّب إلى أورُبّا وأمريكا ثمّ يذكر للناس أنَّ المرأة والكلب والحمار سواء في إفساد الصلاة عند مرورها»[2].

وهو أمر ليس متَّفقًا عليه في معنى الحديث، فقد تأوَّل جمع من العلماء القطع المذكور في هذه الأحاديث، وأنه المراد به ليس إبطال الصلاة والإلزام بإعادتها، وإنما المراد به: القطع عن إكمالها والخشوع فيها بالاشتغال بها، والالتفات إليها، وهو منسوب إلى عمر بن الخطَّاب رضي الله عنه وعبد الله بن مسعود رضي الله عنه[3] وهذا هو الذي قاله الشافعي في رواية حرملة[4]، ورجح هذا الخطابي والبيهقي وغيروهما من العلماء[5]، فهو إذن ذهاب الخشوع أو جزء منه[6]، بل قيل إنَّ قول الكافَّة أنَّ معناه: المبالغة في الخوف على فساد الصلاة بالشغل بهم[7].

---

(1) أبو العبَّاس القرطبي، أحمد بن عمر (ت656هـ)، المُفهِم لـما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (7ج)، تحقيق: محيي الدين ديب ميتسو وآخرين، (دمشق: دار ابن كثير- دار الكلم الطيِّب، ط1، 1417هـ)، جـ2، ص109، وابن رجب الحنبلي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ4، ص135.

(2) الغزالي، السنَّة النبويَّة بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص156.

(3) ابن رجب الحنبلي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ4، ص134.

(4) البيهقي، أحمد بن الحسين (ت458هـ)، معرفة السنن والآثار (15ج)، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، (كراتشي: جامعة الدراسات الإسلامية، ط1، 1412هـ)، جـ3، ص200، برقم:4258. ونصُّه: «يقطع عن الذكر الشغل بها، والالتفات إليها، لا أنَّه يفسد الصلاة».

(5) ابن رجب الحنبلي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ4، ص134. وقول البيهقي في معرفة السنن والآثار، جـ3، ص200، والسنن الكبير (الكبرى)، جـ2، ص389.

(6) أميرة الصاعدي وأخريات، فتاة الضباب أحاديث المرأة أين الخلل، (الرياض: مركز دلائل، 1440هـ)، ص126.

(7) القاضي عياض بن موسى اليحصُبي (ت544هـ)، إكمال المُعلِم بفوائد مسلم (8ج)، تحقيق: يحيى إسماعيل، (القاهرة: دار الوفاء، ط1، 1419هـ)، جـ2، ص424.

وإنما وجه الشبه المراد هنا هو: مجرد الاشتراك في فعل معيَّن يتعلَّق بالصلاة، وهو: إخراج المصلي عن خشوعه واتصاله بالله سبحانه وتعالى[1]، فالقِران بين المرأة وبين ما ذُكِر لاشتراكهم في قَدْرٍ مشترك، وهو إنقاصُ الخشوع أو إذهابُه[2]، وبعد هذا فلكلٍّ واحد من المذكورات الثلاث مزيَّته، ولا يُمكن فهم مزيَّة المرأة دون تفهُّم حديث: جابر t أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى امرأة، فأتى امرأته زينب وهي تَمعسُ[3] مَنيئة[4] لها فقضى حاجته، ثمَّ خرج إلى أصحابه، فقال:

«إن المرأة تُقبلُ في صورةِ شيطانٍ، وتُدبِرُ في صورةِ شيطانٍ، فإذا أَبْصَرَ أَحَدُكُم امرأةً فليأتِ أهلَهُ؛ فإنَّ ذلكَ يَرُدُّ ما في نفسِه»[5].

وفي معنى الحديث يقول ابن الجوزي:

«وقوله: «في صورة شيطان» أي: إنَّ الشيطان يُزيِّن أمرَها ويحثُّ عليها، وإنَّما يَقوى مَيلُ الناظر إليها على قدر قوة شَبَقِهِ، فإذا جامَعَ أهلَهُ، قَلَّ المُحرِّكُ وحَصَلَ البَدَل»[6].

فعاد الحديث إلى معنًى لا تستهجنه المرأة، وهو أنَّ شدَّة تعلُّق قلوب الرجال بها صارفةٌ لهم عن التعلُّق بالله في أخصِّ مواضع الصلة بربِّهم، فما أشدَّ أُلفتهم بها وأنسَهم بمرآها، وهذا أمر طبعي معروف غير مستنكَر. والله تعالى أعلم.

(1) موقع الإسلام سؤال وجواب: https: / /2u.pw /vOqrB
(2) أميرة الصاعدي وأخريات، فتاة الضباب أحاديث المرأة أين الخلل، ص127.
(3) تمعس: أَيْ: تَدْبُغُ. وأصلُ المَعْسِ: المَعْكُ والدَّلْكُ.
ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ4، ص342، مادَّة (مَعَسَ).
(4) مَنَأْتُ الأَدِيمَ، إِذَا أَلْقَيْتَه فِي الدِّباغ. وَيُقَالُ لَهُ مَا دَامَ فِي الدِّبَاغ: مَنِيئَةٌ، أَيْضًا.
ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ4، ص363، مادَّة (مَنَأَ).
(5) مسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب ندب من رأى امرأةً فوقعت في نفسه إلى أن يأتي امرأته، جـ2، ص1021، برقم:1403.
(6) ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث «الصحيحين»، جـ3، ص103.

الاتجاه الثاني: نقدُ الحديث:

وهو جواب آخر، مضمونُه أنَّ الأحاديث- حديث أبي ذر وأبي هريرة رضي الله عنهما- ليست على شرط البخاري، ولم يخرِّجها، ومن الأئمَّة من ضعَّفها، وقال الإمام الشافعي في كتاب «اختلاف الحديث» في الحديث الذي فيه المرأة والحمار والكلب: أنَّه «عندنا غير محفوظ، وردَّه لمخالفته لحديث عائشة وغيره، ولمخالفته لظاهر قول الله ﷻ: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: 164]»[1].

والإمام أحمد قد اختلفت الرواية عنه بشأن هذا الحديث، فقد صحَّح الحديث في رواية المرُّوذي، فقال: «إليه أذهب، وهو صحيح الإسناد». وقال في رواية علي بن سعيد: «هو حديث ثبت، يرويه شعبة وسليمان بن المغيرة - يعني: عن حميد بن هلال -، ثم قال: ما في نفسي من هذا الحديث شيء»[2].

وفي مسائل الحسن بن ثواب عن الإمام أحمد: قيل له: «ما ترى في الحمار والكلب والمرأة؟ قال: الكلب الأسود يقطع؛ أنَّه شيطان. قيل له: حديث أبي ذر؟ قال: هاتوا غير حديث أبي ذر، ليس يصحُّ إسناده»[3]. وحديث أبي ذرٍّ رضي الله عنه يروى جزؤه الأوَّل الذي فيه ذكر قطع الصلاة موقوفًا عليه[4]، وجاء حديث أبي هريرة رضي الله عنه من وجهٍ موقوفًا عليه[5]، وقال ابن رجب في حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «وأما حديث أبي هريرة، فلم يخرِّج البخاري ليزيد بن الأصم، ولا بني أخيه عبد الله بن عبد الله أبي العنبس، وأخيه عبيد الله شيئًا»[6].

(1) كلام الشافعي في: اختلاف الحديث- مطبوع مع كتاب الأُم (جـ8)-، (بيروت: دار المعرفة، 1410هـ)، جـ8، ص624.
(2) ابن رجب الحنبلي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ4، ص118.
(3) ابن رجب الحنبلي، المصدر السابق، جـ4، ص119.
(4) البيهقي، أحمد بن الحسين (ت458هـ)، السنن الكبير (الكبرى) (10ج)، (بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط3، 1424هـ)، جـ2، ص388، برقم:3484.
(5) الطبري، محمد بن جعفر (ت310هـ)، تهذيب الآثار (الجزء المفقود)، تحقيق: علي رضا بن عبد الله، (دمشق: دار المأمون، ط1، 1416هـ)، ص309، برقم:580.
(6) ابن رجب الحنبلي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ4، ص120.

وخُلاصة ما تقدَّم:

أنَّ لأهل العلم في بيان حديث قطعِ المرأةِ الصلاة اتجاهين اثنين:

الاتجاه الأوَّل: تثبيت الحديث، وانَّ الحكم منتقض في المرأة والحمار بما ورد في النصوص الأُخرى، فيكون حديثا أُمِّ المؤمنين عائشة وابن عبَّاس ﷺ مخصِّصَين لعموم الأحاديث المذكورة، أو ناسِخينِ لذكرِ المرأة والحِمار، ويبقى ذِكرُ الكلب الأسود سالمًا عن المعارضة[1]، فلا يبقى غير الكلب السود ممَّا يتناوله العموم، أو أن يزول العموم فيه أيضًا بحديث «لا يقطع الصلاة شيء». غير إنَّه قد تبيَّن أنَه حديث ضعيف، وأمَّا قضيّة اقتران المرأة بالكلب والحمار فإنَّ بين هذي الثلاثة المذكورة قَدْرًا مشترَكًا يجمعها، فقد اتَّفقت في جامع قطع خشوع المصلِّي، وإن كان لكلِّ واحدٍ منها سبيله في قطع الخشوع، وأيضًا يجتمع مع هذه الثلاثة حضور الشيطان، ثمَّ إنَّ هذا التعبير والجمع وارد في اللسان العربي دون تحرُّج في استعماله ولا تحسُّس منه، ومن أمثاله قول الله ﷻ: ﴿ أَمَدَّكُم بِأَنْعَـٰمٍ وَبَنِينَ ﴿١٣٣﴾ ﴾ [الشعراء: 133]، فالأنعام والبنون قد جُمِعا في سياق واحد، ولم يقتضِ هذا الجمعُ تحرُّجًا ولا تحسُّسًا. وفي معنى قطع الصلاة لأهل العلم قولان: الأوَّل: إفسادُها، والثاني: إنقاصُ الخشوع أو إذهابُه.

والاتجاه الثاني: نقد الحديث، وأنَّ أحاديث الباب ليست على شرط البخاري، ولم يخرِج شيئًا منها، ومن الأئمَّة مَن ضعَّفها.

والاتجاهان لهما حظٌّ من النظر.

(1) ابن رجب الحنبلي، المصدر السابق جـ4، ص125.

المطلب الرابع: استشكال أحاديث طاعة ولي الأمر

أوَّلًا: عرضُ الاستشكال:

قال المستشكِل:

«قال: «يكونُ بعدي أئمّةٌ لا يهتدون بهُداي، ولا يَستنّونَ بِسُنَّتي، وسَيَقومُ فيهِم رجال قلوبُهم قلوبُ الشياطينِ في جُثمانِ إنسٍ». قال: قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركتُ ذلك؟ قال: «تَسمَعُ وتُطيعُ للأَميرِ، وإنْ ضَرَبَ ظَهرَكَ وأَخَذَ مالَكَ، فاسمَع وأَطِع»[1].

«فالحديث ينص على أنَّ الأئمة المعنيين بالنصِّ لا يهتدون بهدي النبي[2]، وهدي النبي هو هدي الله. قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ﴾ [البقرة: 120] ولا يستنون بسنة رسول الله، وسنة الرسول هي التطبيق العملي للهدى-القرآن-[3]، إذاً هؤلاء الأئمة خارجون عن هدى الله وسنة النبي، فهُم لاشكَّ من المغضوب عليهم وهم جاحدون وظالمون، وهؤلاء الأئمة سوف يَستخدمون في تذليل الناس رجال[4] لهم قلوب الشياطين، وهذا شيء طبيعي فالمستبدُّ الكبير الظالم لا يستخدم إلا مستبدًّا مثلَه، ويشترط به أن يكون من سفلة الناس ليضمن ولاءه له وحقده على الناس، فهؤلاء هم الأئمة والولاة المذكورون بالحديث، والسؤال ماذا نفعل مع أمثال هؤلاء من المجرمين؟ الجواب: اسمع وأطع، بل أكثر من ذلك فإن عليك الطاعة لهم بأَيَّة حال ومهما فعلوا معك نحو أخذ مالك، وجلد ظهرك!! وما ذكره الحديث من الضرب ومصادرة الأموال ليس

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، جـ3، ص1476، برقم:1847.

(2) عدم صلاته على النبي ﷺ حال ذِكرِه أمرٌ ملاحظ عليه.

(3) هل يعني هذا الكلام تخلي المستشكِل سامر إسلامبولي عن أصله القرآني، واعتداده ببيان السنَّة النبويَّة للقرآن الكريم وعدم استغنائه عنها؟!

(4) كذا!

هو للحصر وإنما هو للتغليب أنَّ الزبانية لا يريدون من الإنسان سوى ماله وطاعته وخضوعه لهم، ولك أن تتصوَّر أفعالاً أخرى يحتملها الحديث ويدلُّ عليها من باب الاستمرار في دلالته نحو: الحاكم إذا دخل بيتك واغتصب زوجتك وبناتِك أمام ناظريك، ولاط بأولادك وحرق بيتك بما فيه من أثاث وأخرجك إلى العراء حافياً عراياً[1] وجلد ظهرك وغفَّر[2] وجهك في التراب ومرَّغ أنفك في الوحل، وجاء برجل غليظ فأمره بفعل اللواط أمام الجميع!! فالحديث يقول لك: اسمع وأطع! ونحن نستغرب كيف سكت العلماء عن هذا الحديث؟! وكيف أوَّلوه بقولهم: إن فعل ذلك هو خشية الفتنة؟! وهل هناك فتنة أكثر من ذلك؟ وهل هناك مصيبة أكبر من أن يستبدَّ الحاكم بالحكم ويستأثر بالأموال والخيرات وينتهك الأعراض ويهدر الكرامة ويقيد الحريات؟!. ومع ذلك فالحديث يأمر هذا الإنسان المجلود الظهر المسلوب المال الذي ليس له من الأمر شيء بل لم يبق له شيء أن يسمع ويطيع ما دام فيه نفس يدخل ويخرج.

فهذا الحديث وأمثاله التي تنص على السمع والطاعة للحاكم **والزانية**[3] المجرمين كذب وافتراء وهي باطلة؛ لأنها تتصادم بشكل واضح وصريح مع الحريّة والعدل والكرامة والأمان، التي ما جاء القرآن إلا لتقريرها والحفاظ عليها ومحاربة الظلم والاستبداد والاستعباد، وهذا ما فعله النبي الأعظم في سيرته العطرة التي كانت ثورة ضد الطغيان والاستبداد والظلم، فكانت أكبر ثورة قامت بتحرير الإنسان من العبودية والاستبداد بألوانه العقائدية والاجتماعية والاقتصادية، إلى عبادة الله الأحد الصمد، فكان شعار التحرير الذي رفعه في وجه المجرمين الظالمين هو: لا إله إلا الله»[4].

---

(1) كذا!

(2) كذا! بالغين المُعجمة.

(3) كذا! والظاهر أنَّه أراد (الزبانية).

(4) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص-317 319، وهو في النشرة المستقلّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص30-32.

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - بالَغ في مجاوزة ما ورد في الحديث من ضرب الجِلد ومصادرة المال إلى: اغتصاب الأزواج والبنات، وفِعل الفاحشة بالأبناء بل وبالشخص نفسه أمام الملأ، وتحريق المنازل، وجعل ذلك ممَّا يحتمله الحديث ويدلُّ عليه.

2 - جاوز معنى الحديث من الأذى المقتصر على الفرد المختصِّ به إلى الفتنة العامَّة، وهو ما لم يساعد عليه نصُّ الحديث.

3 - سبب بطلان هذا الحديث وأمثاله- عنده- هو المصادمة للحريَّة والعدالة والكرامة والأمان التي ما جاء القرآن الكريم إلّا لتقريرها، وكانت مهمَّة رسول الله ﷺ.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

اقتطع المستشكِل أوَّل الحديث: عن أبي سلام، قال: قال حذيفة بن اليمان: قلت: يا رسول الله، إنا كنا بِشَرٍّ، فجاء الله بخير، فنحن فيه، فهل من وراء هذا الخير شر؟ قال: «نعم». قلت: هل وراء ذلك الشر خير؟ قال: «نعم». قلت: فهل وراء ذلك الخير شر؟ قال: «نعم». قلت: كيف؟...

فيقال بدايةً: الإنكار لا يقتضي الخروج، فليس كل منكر أو ظلم عمِله الحاكم يستوجب الخروج عليه، فكيف ستقوم للناس دولة مع هذا الفهم السقيم؟! وإنَّ هذا الحديث لم يَرِد في مورد غضِّ الطرف عن المنكرات التي يُحدِثُها أئمَّة الجَور على مجموع الأُمَّة، بدليل ورود أصول في السنَّة تدعو إلى الاحتساب في رفع الحَيف على مجمل الناس، ومنها: قول رسول الله ﷺ:

«أفضلُ الجهاد كلمةُ عدلٍ عند سُلطان جائر- أو أمير جائر-»[1].

(1) أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، جـ6، ص492، برقم:4296.

والمستشكِل قد جاوز معنى الحديث من الأذى المقتصر على الفرد الخاص به إلى الفتنة العامَّة، ومقتضى الحديث إنَّما هو الصبرُ على الأذى الخاص، لا السكوت على المنكر العامِّ الذي يوقِعهُ أئمَّة الجَور على الأُمَّة جمعاء، ومعلوم من تاريخ الإسلام ما نالَ أئمَّته من ضرب ومصادرة أموال وتشريد وتطريد، ولم يدعوا مع ذلك الجَور والظلم إلى نزع اليد من طاعة إمام المسلمين؛ لعلمهم بما يترتَّب على ذلك من المفاسد العُظمى من اختلال الأمن وضياع الأنفس والأعراض والأموال، وكذلك لم يتركوا واجبهم من أمر الولاة بالمعروف ونهيهم عن الـمُـنكر.

وللعلماء في نقد هذا الاستشكال اتجاهان اثنان:

الاتجاه الأوَّل: بيان معنى الحديث بما لا يتعارض مع الأُصول العامَّة لشريعة الإسلام، وأنَّ الطاعة المقصودة هي: ما كان في المعروف، لا في المعصية، وفي الضرر الفرديّ الخاصّ لا الضرر العام:

فالإمام هو الذي يطاع وهو من له سلطان، سواء كان عادلا أو ظالـمًا، نعم وردت أحاديث في طاعة وليِّ الأمر منها حديث ابن عمر عن النبي ﷺ: «من خلع يدًا من طاعة، لقيَ الله يوم القيامة لا حُجَّة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة، مات مِيتَةً جاهلية»[1]. لكنْ لا يُطاع أحد في معصية الله، فطاعته ليست مطلقة، بل هي مقيَّدة بما كان في طاعة الله ﷻ، وقد جاءت في تقرير هذا المعنى أحاديث، منها:

حديث عليّ رضي الله عنه قال: «بعث رسول الله ﷺ سريَّةً واستعمل عليهم رجلًا من الأنصار، وأمَرهم أن يسمعوا له ويطيعوا، فأغضبوه في شيء، فقال: اجمعوا لي حطبًا. فجمعوا. ثم قال: أوقِدوا نارًا. فأوقدوا نارًا. ثم قال: ألم يأمركم رسول

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، جـ3، ص1478، برقم:1851.

الله صلى الله عليه وسلم أن تسمعوا لي وتطيعوا؟ قالوا: بلى. قال: فادخُلوها. فنظر بعضهم إلى بعض فقالوا: إنما فررنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من النار! فكانوا كذلك، وسَكَنَ غَضَبُهُ وطَفِئَتْ النارُ، فلمّا رجعوا ذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال:

«لو دخلوها ما خرجوا منها، إنّما الطاعة في المعروف»[1]. وفي لفظ: «لا طاعة في معصية الله، إنما الطاعة في المعروف»[2].

وحديث ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ أنَّه قال:

«على المرء المسلم السمعُ والطاعةُ فيما أحبَّ وكَرِهَ، إلّا أنْ يُؤمَرَ بمعصيةٍ، فإن أُمِرَ بمعصيةٍ فلا سمعَ ولا طاعةَ»[3].

وحديث كعب بن عُجرة t قال: خرج إلينا رسول الله ﷺ ونحن تسعة- خمسة وأربعة-، أحد العددين من العرب، والآخر من العجم، فقال:

«اسمعوا! هل سمعتم أنَّه سيكون بعدي أُمَراءُ، فمَن دَخَلَ عليهم فَصدَّقَهم بكَذِبهم وأعانَهم على ظُلمِهم، فليس مِنّي ولستُ مِنهُ، وليس بواردٍ عليَّ الحوضَ، ومَن لم يدخُل عليهِم ولم يُصدِّقهم بكذبهم ولم يُعِنهُم على ظُلمهم، فهو مِنّي وأنا مِنهُ، وهو واردٌ عليَّ الحوضَ»[4].

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، جـ9، ص63، برقم:7145، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، جـ3، ص1463، برقم:1840، واللفظ له.

(2) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأُمراء في غير معصية، جـ3، ص1469، برقم:1840.

(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب أخبار الآحاد، باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق، جـ9، ص88، برقم:7257، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأُمراء في غير معصية، جـ3، ص1469، برقم:1840.

(4) أحمد بن حنبل، مسند أحمد، جـ30، ص50، برقم:18126، والترمذي، جامع الترمذي (سنن الترمذي)، أبواب الفتن عن رسول الله ﷺ، باب ...، جـ4، ص525، برقم:2259، واللفظ له، والنسائي، السنن الكبرى، كتاب البيعة، باب ثواب مَن لم يُعِن أميره على الظلم، جـ7، ص193، برقم:7783.

وحديث أم سلمة أن رسول الله ﷺ قال:

«سيكون أمراء تعرفون وتُنكرون، فمن عرف بَرِئَ، ومن أَنْكَرَ سَلِمَ، ولكنْ مَن رَضِيَ وتابَع». قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: «لا، ما صلَّوا»[1].

وفيه تتمَّةٌ من حديث عوف بن مالك الأشجعي t عن النبي ﷺ قال:

«ألا مَن ولِيَ عليه والٍ فرآه يأتي شيئًا من معصية الله، فليَكره[2] ما يأتي من معصية الله، ولا ينزِعَنَّ يدًا مِن طاعةٍ»[3].

يعني فليُنِكر ولا يخرج على إمامِه ما دام يقيم الصلاة، فليس ثمَّة تلازم بين الإنكار والخروج كما يفهمه المستشكِل إسلامبولي، فإنكار المنكر على الحاكم ليس ممنوعًا، لكن بما لا يثير من المنكر أكثر مما يُزيل، وقال الحسن:

«فَمَن أنكرَ بلسانه فقد بَرِئَ، وقد ذهب زمان هذه، ومَن كَرِهَ بقلبِه فقد جاء زمان هذه»[4].

وفي ذلك حِساب عقليٌّ بموازنة المصالح المستفادة من الإنكار العلني على ولاة الأمر، في مقابل المفاسد المترتِّبة على نزع اليد من الطاعة أو شقِّ عصا المسلمين أو تأليب الرعيَّة على الراعي، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة:

«ولهذا كان المشهور من مذهب أهل السنة أنّهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالَهم بالسيف، وإن كان فيهم ظُلم، كما دلَّت على ذلك الأحاديث الصحيحة المستفيضة عن النبي ﷺ؛ لأنَّ الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة، فلا يُدفَعُ أعظمُ الفسادَين بالتزام أدناهُما، ولعلَّهُ لا

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الإنكار على الأُمراء، جـ3، ص1480، برقم:1854.
(2) في رواية أحمد بن حنبل، مسند أحمد، جـ39، ص406، برقم:23981 بلفظ: (فليُنكِر).
(3) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب خيار الأئمَّة وشرارُهم، جـ3، ص1482، برقم:1855.
وينظر شرحُ هذه الأحاديث عند: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (9ج)، تحقيق: محمد رشاد سالم، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1406هـ)، جـ1، ص-561 565.
(4) البيهقي، الاعتقاد، تحقيق: أحمد عصام، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط1، 1401هـ)، ص244.

يكاد يُعرَفُ طائفةٌ خرجت على ذي سلطان، إلّا وكان في خروجها من الفساد ما هو أعظمُ من الفساد الذي أزالته»[1].

والطاعة المقترنة بالعدل هي نهج الخلفاء الراشدين الذين فقهوا هذه الأحاديث عن النبي ﷺ، فكان عمر رضي الله عنه إذا استعمل رجلًا كتب في عهده أنِ اسمعوا له وأطيعوا ما عَدَلَ فيكم[2].

والاتجاه الثاني: نقدُ الحديث، فقد حَكَمَ الدارَقُطنيُّ بكون الحديث مرسلًا- منقطِعًا-، فقال:

«وهذا عِندي مُرسَل؛ أَبو سَلَّام[3] لم يسمع من حذيفة، ولا من نظرائه الذين نزلوا العراق؛ لأَنَّ حُذيفة تُوفي بعد قتل عثمان t بليالٍ، وقد قال فيه: قال حُذيفة، فهذا يَدلُّ على إِرساله»[4].

وتابعَهُ النووي، فقال:

«هو كما قال الدارقطني، لكنَّ المتن صحيح متَّصل بالطريق الأوَّل، وإنَّما أتى مسلم بهذا **متابعةً** كما ترى، وقد قدَّمنا في الفصول وغيرها أنَّ الحديث المرسَل إذا رُويَ من طريق آخر متّصلًا تبينّا به صحة المرسَل وجاز الاحتجاج به، ويصير في المسألة حديثان صحيحان»[5].

(1) ابن تيميَّة، منهاج السنة النبوية، جـ3، ص391.
(2) أبو بكر بن الخلّال، أحمد بن محمد (ت311هـ)، السُّنَّة (3ج)، تحقيق: عطيَّة الزهراني، (الرياض: دار الراية، ط1، 1410هـ)، جـ1، ص112، برقم:55. بإسناد منقطع.
(3) مطور الأسود الحبشي أبو سلاّم: ثقة يُرسل.
المزيّ، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، جـ28، ص-484 488، ولمَّا ذكَر حذيفة t فيمن يروي عنهم قال: «يقال: مرسَل». ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص545، برقم:6879.
(4) الدارقطني، الإلزامات والتتبع، تحقيق: مقبل بن هادي الوادعي، (صنعاء: دار الآثار، ط3، 1430هـ)، ص296، برقم:53.
(5) النووي، يحيى بن شرف (ت676هـ)، شرح صحيح مسلم (18ج)، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ط2، 1392هـ)، جـ12، ص-237 238.

وأجاب الرشيدُ العطَّار[1] عن نقدِ الدارقطنيِّ ، فقال:

«قلت وهذا الحديث قد أخرجه مسلم في صحيحه متصلاً من وجه آخر من حديث بسر بن عبيد الله الحضرمي الشامي عن أبي إدريس الخولاني، عن حذيفة، وهو أتمُّ من حديث أبي سلام، وكذلك أخرجه البخاري في صحيحه أيضًا، فإنْ ثَبَتَ أنَّ أبا سلام لم يسمع من حذيفة، فقد بينَّا أنَّ هذا الحديث مُتَّصِلٌ في «الصحيحين» من حديث أبي إدريس عن حذيفة t. وبالله التوفيق»[2].

والحديث الذي أشار إليه العطَّار هو ما أخرجه الإمام مسلم قبل حديثنا هذا، وهو أنَّ:

«أبا إدريس الخولاني، يقول: سمعت حذيفة بن اليمان، يقول: كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير، وكنت أسأله عن الشرِّ مخافةَ أن يُدرِكَني، فقلتُ: يا رسول الله! إنَّا كُنّا في جاهليّة وشرّ، فجاءنا اللهُ بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير شرٌّ؟ قال: «نعم». فقلتُ: هل بعد ذلك الشرِّ مِن خير؟ قال: «نعم، وفيه دَخَنٌ». قلت: وما دَخَنُهُ؟ قال: «قومٌ يَستنُّون بغير سُنَّتي، ويهدونَ بغير هَديِي، تَعرِفُ مِنهم وتُنكِرُ». فقلت: هل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: «نعم، دُعاةٌ على أبواب جهنّم مَن أجابَهم إليها قَذَفوه فيها». فقلت: يا رسول الله! صِفهُم لنا. قال: «نعم، قوم من جِلدتنا، ويتكلّمون بألسنتنا». قلتُ: يا رسول الله! فما ترى إن أدركني ذلك؟ قال: «تلزمُ جماعة المسلمين وإمامَهم». فقلتُ: فإن لم تكُن لهم جماعةٌ ولا إمام؟ قال: «فاعتزل تلكَ الفِرَقَ كُلَّها، ولو أنْ تَعَضَّ على أصلِ شجرةٍ

(1) الحافظ الرّشيد العطّار أبو الحسين، يحيى بن علي المصري المالكي، ولد سنة أربع وثمانين وخمس مئة، وسمع من البوصيري، وإسماعيل ابن ياسين، وغيرهم، وجمع «المعجم»، وصنف «غرر الفوائد المجموعة في بيان ما وقع في «صحيح مسلم» من الأحاديث المقطوعة»، توفي في ثاني جمادى الأولى سنة اثنتين وستين وست مئة.
الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ15، ص-65 66. ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، جـ7، ص540.

(2) الرشيد العطَّار، يحيى بن علي (ت662هـ)، غرر الفوائد المجموعة في بيان ما وقع في صحيح مسلم من الأحاديث المقطوعة، تحقيق: محمد خرشافي، (المدينة النبوية: مكتبة الدار، ط1، 1417هـ)، ص245.

حتى يُدرِكَكَ الموتُ وأنت على ذلك»»[1].

وليس فيه موضع الشاهِد المُستَشكَل من الحديث، ولعلَّ الإمام مسلمًا استشهد منه بما وافق حديث أبي إدريس الخولاني، وهو: لزوم جماعة المؤمنين وإمامِهم، وحديثُ أبي إدريس الخَولاني أرفعُ رُتبةً من حديث أبي سلّام ممطور الحبشي، فقد وافقَ البخاريُّ مسلمًا على إخراج حديث أبي إدريس، وكذلك ما مرَّ ذِكرُه من أنَّه قد رُميَ بالانقطاع.

وقد نصَّ الحُميدي الأندلسي على كونها زيادة على رواية أبي إدريس الخَولاني، فقال:

«وفي أفراد مسلم عن أبي سلام عن حذيفة نحو حديث أبي إدريس الخولاني عنه، **وزاد فيه**: «وسيقوم منهم رجال، قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس». قال: فقلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: «تَسمعُ وتُطيعُ وإن ضَرَبَ ظَهركَ وأَخَذَ مالَكَ، فاسمَع وأَطِع»»[2].

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ لأهل العلم في الإجابة عن هذا الحديث اتجاهين اثنين:

الاتجاه الأول: بيان معنى الحديث بما لا يتعارض مع الأُصول العامَّة لشريعة الإسلام، وأنَّ الطاعة المقصودة هي: ما كان في المعروف، لا في المعصية، وفي الضرر الفردي الخاص لا الضرر العام، وفيما لا يكون من قبيل معصية الله ﷻ.

والاتجاه الثاني: نقدُ الحديث، فقد حَكَمَ بعض الأئمَّة بكون الحديث منقطِعًا، وأمَّا إخراج مسلم له فعلى منهجٍ له بالاستشهاد من الحديث بما لم تنله العلَّة، وقد كان إخراجه في المتابعات وليسَ في الأصول.

وكلا الاتجاهين لهما حظٌّ من النظر.

---

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، جـ3، ص1475، برقم:1847.

(2) الحميدي، محمد بن فتّوح (ت488هـ)، الجمع بين «الصحيحين» (4ج)، تحقيق: علي حسين البوّاب، (بيروت: دار ابن حزم، ط2، 1423هـ)، جـ1، ص283.



الفصل الثالث:

استشكال أحاديث العقائد ممَّا اتفق عليه الشيخان

المبحث الأوَّل: استشكال أحاديث الصفات الإلهيَّة

مدخل:

يتناول الباحثُ في هذا المبحث بالعرض والتحليل والنقد، الاعتراضاتِ التي ساقَها سامر إسلامبولي على الأحاديث المتعلِّقة بالصفات الإلهيَّة ممَّا اتَّفق على إخراجه الشيخان البخاريُّ ومسلم، من حديث صفة القَدَم، وحديث إثبات رؤية الله ﷻ يومَ القيامة، وحديث مجيء الله ﷻ يوم القيامة للفصل بين الخلائق، وحديث النزول الإلهيّ في الثلث الأخير من الليل، وغالبُ ما أورَدهُ في تلك الاعتراضات هي مادَّة قديمة اجترَّها المستشكِل من دعاوى منكري السنَّة- كليًّا أو جزئيًّا- قديمًا، من أقوال الجهميَّة وفروعها- كالمعتزلة ونحوها-، وهذه الأحاديث من الأحاديث جليلة القدر عظيمة الخَطَر؛ لتعلُّقِها بأشرف الموضوعات وهو: معرفة الله ﷻ، فكان لزامًا النظر في الدعاوى الواردة على تلك الأحاديث، وهو ما عُقِدَ له هذا المبحث.

المطلب الأول: استشكال حديث صفة القَدَم

أوَّلًا: عرضُ الاستشكال:

قال المستشكِل سامر إسلامبولي:

«عن أبي هريرة قال: قال رسول الله: «تَحَاجَّتِ الجنَّةُ وَالنَّارُ فَقَالَتِ النَّارُ: أُوثِرتُ بِالـمُـتَكَبِّرِينَ وَالـمُـتَجَبِّرِينَ. وَقَالَتِ الجَنَّةُ: مَا لي لاَ يدخُلُني إلاَّ ضُعفاءُ النَّاسِ وَسَقَطُهُم. قَالَ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى للجنَّةِ: «أَنتِ رحمتي أَرحمُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ مِن عِبَادِي». وَقَالَ لِلنَّارِ: «إِنَّمَا أَنتِ عَذَابٌ أُعَذِّبُ بِكِ مَن أَشَاءُ مِن عِبَادِي». وَلِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنهُمَا مِلْؤُهَا، فَأَمَّا النَّارُ فَلاَ تَمتَلِئُ حَتَّى يَضَعَ رِجلَهُ، فَتَقُولُ قَطٍ قَطٍ قَطٍ. فَهُنَالِكَ تَمتَلِئُ وَيُزوَى بَعضُهَا إِلَى بَعضٍ ، وَلاَ يَظلِمُ اللهُ ﷻ مِنْ خَلْقِهِ أَحَدًا، وَأَمَّا الجَنّة فَإِنَّ اللهَّ ﷻ يُنشِئُ لَهَا خَلْقًا»[1]. خ 4850/ م 2846.

«من المعروف أنَّ النار هي شيء مكانيٌّ، ووضع الرجل فيها يعني: الدعس، وهذا ما أفاده الحديث، وعندما يدعس الله برجله النار تنزوي على بعضها وتقول: قط قط قط، بمعنى: امتلأتُ واكتفيتُ، وهذا الكلام باطل؛ وذلك لوصف الله ﷻ بصفة المخلوق المحدود وأن له رِجْلاً ولا حاجة إلى تأويل النص إلى معن[2] لا يدلُّ عليها النصُّ، كما أنَّه لا يصح الإيمان بالنص لفظًا دون معنى ومضمون، وخاصةً أنَّ النصَّ **هو نصُّ آحادٍ وليس بمتواتر**»[3].

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، سور ق، باب قوله: (وتقول هل من مزيد)، جـ6، ص-138 139، برقم:4850. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها، باب النار يدخلها الجبَّارون، جـ4، ص2186، برقم:2846.

(2) كذا، ولعلَّ الصواب: (معانٍ).

(3) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص-340 341، وهو في النشرة المستقلَّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص63.

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - استشكل النصَّ وصف الله ﷻ بأنَّ له رِجْلاً، لظنِّه أنَّ ذلك يستلزم وصفَ الخالق بصفة المخلوق.

2 - وأنَّ النصَّ هو حديث آحاد وليس بمتواتر.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

المستشكِل مسبوق بإنكار هذا الحديث، في الزمن القديم وفي الوقت الحاضر[1]، وهذا الحديث من أحاديث الصفات، وأحاديث الصفات اختلفت فيها طوائف الأُمَّة الإسلاميَّة، فأهل الحديث قالوا بإمرارها على ظاهرها، وينقلون فيها قول الإمام مالك في صفة العلوِّ حين سأله رجلٌ عنها فقال:

«يا أبا عبد الله! ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: 5]، كيف استوى؟ قال: فما رأينا مالِكًا وجَدَ من شيء، كوجْدِهِ من مقالته، وعلاه الرحْضاءُ[2] وأطرَقَ، وجعلنا ننتظر ما يأمر به فيه، قال: ثم سُرِّيَ عن مالك، فقال: الكيفُ غيرُ معقُولٍ، والاستواءُ منه غيرُ مجهولٍ، والإيمانُ به واجبٌ، والسؤال عنه بدعة، وإني لأخاف أن تكونَ ضالًّا. ثم أمَر به فَأُخرج»[3].

فإنَّ ورود الخبر عن رسول الله ﷺ بأنَّ لله تعالى رِجلًا أو قَدَمًا أوجب أن يكون ذلك غير مجهول، لكن كيفيَّته مجهولة فالله ﷻ ليس كمثله شيء حتى يقاس به، والإيمان بالأحاديث الصحيحة الواردة عن رسول الله ﷺ واجب، والسؤال عن الكيفيَّات ممَّا لم يَرِد عن صحابته الكرام ﷺ ولا عن تابعيهم بإحسان ولا عن

(1) الموسوي، أبو هريرة، ص72، والسبحاني، الحديث النبوي بين الرواية والدراية، ص-650 651. وكردي، نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث النبوي، ص-207 208.
(2) الرُّحَضاء: هُوَ عرقٌ يَغسِل الجلد لكَثرته، وكثيرًا مَا يُستعمل في عَرَق الحُمَّى والمرض. ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ2، ص208، مادَّة (رحض).
(3) أبو سعيد الدارمي، عثمان بن سعيد (ت280هـ)، الرد على الجهمية، تحقيق: أبو عاصم الشوامي، (القاهرة: المكتبة الإسلامية، ط1، 1431هـ)، ص69.

أئمَّة المسلمين، فيكون السؤال بدعة وضلالة، وإمرارُ آيات وأحاديث الصفات كما جاءت هو السنَّة.

وفيما يتعلَّق بهذه الصفة خاصَّةً قال يحيى بن معين: «شهدت زكريا بن عدي سأل وكيعًا فقال: يا أبا سفيان! هذه الأحاديث- يعني مثل: الكرسي موضع القدمين ونحو هذا-؟ فقال وكيع: أدركنا إسماعيل بن أبي خالد وسفيان ومسعرًا يحدِّثون بهذه الأحاديث ولا يفسرون شيئًا»[1].

ويقول أبو عبيد: «هذه الأحاديث التي يقول فيها: «ضحك ربُّنا من قنوط عباده وقرب غِيَرِهِ»، وإن جهنَّم لا تمتلئ حتى يضع ربك قدمه فيها، و»الكرسي موضع القدمين»، وهذه الأحاديث في الرواية هي عندنا حقٌّ، حَمَلَها الثقاتُ بعضُهم عن بعض، غير أنّا إذا سُئِلنا عن تفسيرها لا نُفسِّرُها، وما أدركْنا أحدًا يُفَسِّرُها»[2].

وتقول طائفة أُخرى بالتأويل على ما ذكره عنهم ابن حجر العسقلاني، فقد ذكر القولين معًا:

«واختلف في المراد بالقَدَم، فطريقُ السلف في هذا وغيره مشهورة وهو: أن تُمَرَّ كما جاءت ولا يتعرض لتأويله بل نعتقد استحالة ما يوهم النقص على الله.

وخاضَ كثيرٌ من أهل العلم في تأويل ذلك، فقال:

المراد: إذلال جهنَّم؛ فإنها إذا بالغت في الطغيان وطلب المزيد أذلها الله فوضعها تحت القدم، وليس المراد حقيقة القَدَم، والعرب تستعمل ألفاظ الأعضاء في ضرب الأمثال ولا تريد أعيانها، كقولهم: رَغِمَ أنفُه. وسُقِطَ في يده.

---

(1) البيهقي، الأسماء والصفات، جـ2، ص197، برقم:759.

(2) البيهقي، الأسماء والصفات، جـ2، ص198، برقم:760. وبوب ابن خزيمة بباب في كتابه التوحيد بلهجة شديدة النكير على من أنكر الصفات، ابن خزيمة، التوحيد (2ج)، تحقيق: إبراهيم الشهوان، (الرياض: مكتبة الرشد، ط5، 1414هـ)، جـ1، ص202.

وقيل المراد بالقَدَم: الفَرط السابق، أي: يضع الله فيها ما قدّمه لها من أهل العذاب، قال الإسماعيلي:

«القَدَمُ قد يكون اسمًا لما قَدُمَ، كما يسمّى ما خُبِطَ من وَرَقٍ: خَبَطًا، فالمعنى: ما قدَّموا من عمل.

وقيل: المراد بالقَدَم: قدم بعض المخلوقين، فالضمير للمخلوق معلوم، أو يكون هناك مخلوق اسمه قدم، أو المراد بالقدم الأخير؛ لأنَّ القدم آخر الأعضاء، فيكون المعنى: حتى يضع الله في النار آخر أهلها فيها ويكون الضمير للمزيد»[1].

وفي كلام ابن تيميَّة- وإن كان متقدِّمًا على عصر ابن حجر- ردٌّ على ما في سياق ابن حجر من التأويلات، وردَّ على المعطِّلة والممثِّلة معًا، إذ يقول:

«وقد غَلِطَ في هذا الحديث المعطِّلةُ الذين أوَّلوا قوله «قَدَمه» بنوع من الخلق، كما قالوا: الذين تقدَّم في علمِه أنهم أهل النار. حتى قالوا في قوله «رجله»: كما يقال: رِجْل من جَرادٍ. وغَلَطُهم من وجوهٍ:

فإنَّ النبي ﷺ قال: «حتى يضع»، ولم يقل: حتى يُلقي، كما قال في قوله: «لا يَزَال يُلقَى فيها».

الثاني: أنَّ قوله: «قدمه». لا يُفْهَم منه هذا، لا حقيقةً ولا مجازًا، كما تَدُلُّ عليه الإضافة.

الثالث: أنَّ أولئك المؤخَّرين إن كانوا من أصاغر المعذَّبين فلا وجهَ لانزوائِها واكتفائها بهم، فإنّ ذلك إنما يكون بأمرٍ عظيم، وإن كانوا من أكابر المجرمين فهُم في الدرك الأسفلِ، وفي أوّلِ المعذَّبين لا في أواخرِهم.

الرابع: أن قوله «فينزوي بعضُها إلى بعض». دليلٌ على أنها تَنضمُّ على من فيها، فتضيقُ بهم من غيرِ أن يُلقَى فيها شيء.

(1) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ8، ص596.

الخامس: أن قوله «لا يزال يُلقَى فيها، وتقول: هل مِن مزيد؟ حتى يَضَعَ فيها قدمَه». جَعَلَ الوضعَ الغايةَ التي إليها ينتهي الإلقاءُ، ويكون عندها الانزواءُ، فيقتضي ذلك أن تكون الغايةُ أعظمَ مما قبلَها.

وليس في قول المعطِّلةِ معنًى للفظ «قدمه» إلّا وقد اشترك فيه الأول والآخر، والأوّل أحقُّ به من الآخر.

وقد يَغْلَط في الحديث قومٌ آخرون مُمثِّلةٌ أو غيرُهم، فيتوهَّمون أن «قَدمَ الربِّ» تَدخُلُ جَهنَّم. وقد توهَّم ذلك على أهل الإثبات قومٌ من المعطِّلة، حتى قالوا: كيف يَدخُل بعضُ الربِّ النَّارَ واللهُ تعالى يقول: ﴿لَوْ كَانَ هَٰٓؤُلَآءِ ءَالِهَةً مَّا وَرَدُوهَا﴾ [الأنبياء: 99]؟

وهذا جهل ممّن توهَّمه أو نَقَلَه عن أهل السنة والحديث، فإنّ الحديث: «حتى يضع ربُّ العزّة عليها–وفي رواية: فيها–، فينزوي بعضُها إلى بعضٍ، وتقول: قطّ قطّ وعزَّتِك». فدلَّ ذلك على أنها تضايقت على من كان فيها فامتلأتْ بهم، كما أقسم على نفسه أنّه ليملأنَّها من الجِنَّة والناس أجمعين، فكيف تمتلئ بشيء غيرِ ذلك من خالقٍ أو مخلوق؟. وإنما المعنى: أنه تُوضَع القدمُ المضافُ إلى الربِّ تعالى، فتَنزوي وتَضِيقُ بمن فيها. والواحدُ من الخلق قد يَركُض متحركًا من الأجسام فيسكن، أو ساكنًا فيتحرك، ويَركُض جبلًا فيتفجَّر منه ماءٌ، كما قال تعالى: ﴿ٱرْكُضْ بِرِجْلِكَ هَٰذَا مُغْتَسَلٌۢ بَارِدٌ وَشَرَابٌ ٤٢﴾ [ص: 42]، وقد يضع يَدَه على المريض فيبرأ، وعلى الغضبان فيرضى»[1].

وبعد ما تقدَّم فإنَّه يقال إنَّ التأويل فرع القبول؛ فلولا تلقّي الحديث بالقبول ما اشتغلوا بتطلُّب التأويلات له[2].

---

(1) ابن تيمية، جامع المسائل، جـ3، ص–239 241.

(2) عبد الله محمد حسن، القرائن وأثرها في علم الحديث، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة، ط1، 1434هـ)، ص28.

وأمَّا قول سامر إسلامبولي إنَّ الحديث مستنكَرٌ؛ لِوَصف الله ﷻ بصفة المخلوق المحدود، فذلك غير لازم، فإنَّه يناقَش طوائف التأويل ممَّن يُثبِتُ بعضَ الصفات ومن لا يثبت منها شيئًا بأصلين من أصول أهل الحديث:

«**الأصل الأول**: أن يقال: القول في بعض الصفات كالقول في بعض، فإن كان المخاطَب ممّن يُقِرّ بأنّ الله حيٌّ بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلِّم بكلام، مريد بإرادة. ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهيته، فيجعل ذلك مجازًا، ويفسّره إمّا بالإرادة، وإمّا ببعض المخلوقات من النِّعم والعقوبات.

قيل له: لا فرق بين ما نفيتَه وبين ما أثبتَّه، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر، فإن قلتَ: إنّ إرادتَه مثلُ إرادة المخلوقين، فكذلك محبتُه ورضاه وغضبه، وهذا هو التمثيل، وإن قلتَ: له إرادة تليق به، كما أنّ للمخلوق إرادة تليق به. قيل لك: وكذلك له محبّة تليق به، وللمخلوق محبّة تليق به، وله رضًا وغضب يليق به، وللمخلوق رضًا وغضب يليق به.

وإن قال: الغضبُ: غليان دم القلب لطلب الانتقام.

قيل له: والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة، فإن قلت: هذه إرادة المخلوق. قيل لك: وهذا غضب المخلوق.

وكذلك يُلْزَم بالقول في كلامه وسمعِه وبصرِه وعلمِه وقدرتِه، إنْ نَفَى عن الغضب والمحبة والرضا ونحو ذلك ما هو من خصائص المخلوقين، فهذا منتف عن السمع والبصر والكلام وجميع الصفات، وإن قال: إنه لا حقيقة لهذا إلا ما يختص بالمخلوقين فيجب نفيه عنه. قيل له: وهكذا السمع والبصر والكلام والعلم والقدرة»[1].

(1) ابن تيمية، التدمرية (تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع)، تحقيق: محمد السعوي، (الرياض: مكتبة العبيكان، ط6، 1421هـ)، ص-31 32.

وكذلك يقال في إيراد شبهة التجسيم على القائلين بالإثبات:

«لا فرق بين إثبات الأسماء وبين إثبات الصفات، فإنَّك إن قلتَ: إثباتُ الحياة والعلم والقدرة يقتضي تشبيهًا وتجسيمًا، لأنّا لا نجد في الشاهد متصفًا بالصفات إلّا ما هو جسم. قيل لك: ولا تجد في الشاهد ما هو مسمى بأنه حيٌّ عليم قدير إلَّا ما هو جسم، فإن نَفَيتَ ما نفيت لكونك لم تجدْه في الشاهد إلا لجسم فانفِ الأسماءَ، بل وكلَّ شيء؛ لأنَّك لا تجده في الشاهد إلا لجسم.

فكلُّ ما يَحتجُّ به مَن نَفَى الصفاتِ، يَحتجُّ به نافي الأسماء الحسنى، فما كان جوابًا لذلك كان جوابًا لمثبتي الصفات»[1].

وقضية ما يقع من تواطؤ بعض المسمَّيات مما يقع للعبد، يجاب عنه بأنَّه لا بدّ في آخر الأمر من إثبات موجود واجب قديم متصف بصفات تميزه عن غيره، «ولا يكون فيها مماثلًا لخلقه، فيقال له: وهكذا القول في جمع الصفات، وكل ما نثبته من الأسماء والصفات فلا بدّ أن يدلَّ على قَدْرٍ مشترَكٍ تتواطأُ فيه المسمّيات، ولولا ذلك لَمَا فُهِمَ الخِطابُ، ولكنْ نعلم أن ما اختص الله به، وامتاز عن خلقه أعظم مما يخطر بالبال أو يدور في الخيال»[2].

ومن هنا ينتقل الجواب إلى مُنكري الصفات بالكليَّة وجواب أهل الحديث عنهم بالأصل الثاني وهو أن يقال: «القول في الصفات كالقول في الذات، فإنَّ الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل صفات سائر الذوات»[3].

وأمَّا العلم بكيفية صفة القدم- وغيرها من الصِّفات- فإنَّا لا نَعْلَمُه؛ **إذ العلم** بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف، وهو فرع له، وتابع له. فكيف

(1) ابن تيمية، التدمرية، ص35.
(2) ابن تيمية، المصدر السابق، ص-42 43. بتصرُّف يسير.
(3) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص43.

يُطالَبُ بالعلم بكيفية سمعه وبصره وتكليمه ونزوله واستوائه، والمـُطالِبُ لا تُعلم كيفية ذاته!

وإذا كنَّا نُقِرُّ «بأنَّ له ذاتًا حقيقة ثابتة في نفس الأمر، مستوجبة لصفات الكمال، لا يماثلها شيء= فسمعُه وبصرُه وكلامُه ونزولُه واستواؤه، ثابتٌ في نفس الأمر، وهو متَّصِف بصفات الكمال التي لا يشابهه فيها سمعُ المخلوقين وبصرهم، وكلامهم ونزولهم واستواؤهم»[1].

وفي مقام إثبات الصفات لله ﷻ مع وجود ما تواطأ معها في الاسم عند المخلوقين، وتنزيهه ﷻ عن مماثلتهم، يُضرَب مثل نعيم الجنَّة، فما فيها مما يشابه أسماء أنواع نعيمها من ملَذَّات الدنيا إلا تشابه الأسماء، كما «قال ابن عبَّاس رضي الله عنهما: ليس في الدنيا شيء ممَّا في الجنَّة إلّا الأسماء[2]. وليست مماثِلة لها، بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلّا الله تعالى، فالخالقُ سبحانه وتعالى أعظم مبايَنَةً للمخلوقات مِن مُباينة المخلوق للمخلوق»[3]، وأهل الحديث، يُثبِتون لله تعالى الصفات، وينفون عنه مماثلة المخلوقات، وذلك هو الحق الذي يوافق المنقول والمعقول.

وأمَّا قضيَّة ردِّ أخبار العقائد بزعم كونها أخبار آحاد غير متواترة، والتواتر في أشهر تعريفاته: هو ما جمع أربعة شروط:

1 - عدد كثير أحالت العادة تواطؤهم، أو توافقهم، على الكذب.

2 - رووا ذلك عن مثلهم من الابتداء إلى الانتهاء.

3 - وكان مستند انتهائهم الحس.

---

(1) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص-44 45. بتصرُّف واختصار يسير.
(2) هنَّاد بن السريّ (ت243هـ)، الزُّهد (2ج)، تحقيق: عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، (الكويت: دار الخلفاء، ط1، 1406هـ)، جـ1، ص51.
(3) ابن تيمية، التدمرية، ص-46 47.

4 - وانضاف إلى ذلك أن يصحب خبرهم إفادة العلم لسامعه[1].

فهذا المعنى مما تنازعت فيه طوائف المسلمين، ومن يقول بموجبه فقد اختلفوا في عدد أدنى التواتُر، والصواب في المسألة- وهي مسألة تحتاج بسطًا وقد أُفرِدَت لها مصنَّفات ورسائل علميَّة أكاديميَّة- وحقيقة الأمر أنَّ الغاية من اشتراط التواتر هي: الاطمئنان إلى حصول العلم بالخبر والثقة بنسبته إلى من انتهى إليه، ولفظ المتواتِر: يراد به معان؛ إذ المقصود من المتواتِر ما يفيد العلم، فأمَّا كيفيَّة حصول العلم به أهي بكثرة الناقلين أم بصفاتٍ خاصةٍ تكون فيهم أم بقرائنَ تحفُّ خبرهم؟

فإنَّ منَ الناس من لا يسمي متواتِرًا إلّا ما رواه عدد كثير يكون العلم حاصلًا بكثرة عددهم فقط، ويقولون: «إنَّ كل عددٍ أفاد العلم في قضيّة، أفاد مثلُ ذلك العدد العلمَ في كلِّ قضيّة، وهذا قول ضعيف، والصحيح ما عليه الأكثرون: أنَّ العلمِ يحصل بكثرة المخبرين أو بصفاتهم لدينهم وضبطهم، وقد يحصل بقرائن تحتفُّ بالخبر يحصل العلم بمجموع ذلك، وقد يحصل العلم بطائفة دون طائفة، وأيضًا، فالخبر الذي تلقَّاه الأئمةُ بالقَبول تصديقًا له أو عملًا بموجبه يفيد العلم عند جماهير الخلَف والسلَف، وهذا في معنى المتواتر؛ لكن من الناس من يسميه المشهور والمستفيض، ويَقسِمون الخبر إلى: متواترٍ ومشهورٍ وخَبَرٍ واحِدٍ، وإذا كان كذلك؛ فأكثرُ متون «الصحيحين» معلومةٌ مُتقَنَة تلقَّاها أهل العلم بالحديث بالقَبول والتصديق وأجمَعوا على صحّتها، وإجماعُهم معصوم من الخطأ، كما أنَّ إجماع الفقهاء على الأحكام معصوم من الخطأ، ولو أجمع الفقهاء على حكم كان إجماعُهم حُجَّة، وإن كان مستنَدُ أحدِهم خَبَرَ واحدٍ أو قياسًا أو عمومًا، فكذلك أهل العلم بالحديث إذا أجمعوا على صحَّة خبر، أفاد العلم وإن كان الواحد منهم يجوز عليه الخطأ؛ لكن إجماعهم معصوم عن الخطأ»[2].

---

(1) ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، تحقيق: عبد الله الرحيلي، (الرياض: مطبعة سفير، ط1، 1422هـ)، ص39.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ18، ص-48 49.

والتواتر من حيث المتلقّي أنواع، فمنه العامُّ المطلق، ومنه الخاصُّ النسبي:

فإنَّ «هذه الأحاديث التي أجمعوا على صحتها قد تتواتر وتستفيض عند بعضهم دون بعض، وقد يحصل العلم بصدقها لبعضهم؛ لعلمِه بصفات المـُخبِرين وما اقترن بالخبر منَ القرائن التي تفيد العلم، كَمَن سَمِعَ خبرًا من الصِّدِّيقِ أو الفاروقِ يرويه بين المهاجرين والأنصار، وقد كانوا شهدوا منه ما شَهِدَ وهم مصدِّقون له في ذلك وهم مُقِرّون له على ذلك، وقوله: «إنَّما الأَعمالُ بالنِّيّاتِ»[1]. هو ممَّا تلقّاه أهل العلم بالقبول والتصديق، وليس هو في أصله متواتِرًا؛ بل هو من غرائب الصحيح، لكنْ لـمَّا تَلَقَّوهُ بالقَبول والتصديق، صار مقطوعًا بصِحَّتِهِ، وفي السنن أحاديث تلقوها بالقبول والتصديق كقوله صلى الله عليه وسلم: «لا وَصِيَّةَ لوارِثً»[2]. فإن هذا مما تلقَّته الأمة بالقبول والعمل بموجبه وهو في السنن ليس في الصحيح»[3].

ثمَّ ههنا قضيَّة عدد ما يحصل به التواتُر، وهل يُشتَرَطُ له عدد معيَّن لا يحصل دونَه، وما دليل دعوى اشتراطه، وما الصواب في المسألة:

«فمِن الناس من جعل له عددًا محصورًا، ثمّ تَفَرَّقَ هؤلاء، فقيل: أكثر من أربعة، وقيل: اثنا عشر، وقيل: أربعون، وقيل: سبعون، وقيل: ثلاثمائة وثلاثة عشر، وقيل: غير ذلك. وكلُّ هذه الأقوال باطلة؛ لتكافئها في الدعوى. والصحيح الذي عليه الجمهور: أنَّ التواتر ليس له عدد محصور، والعلم الحاصل بخبرٍ من الأخبار يحصل في القلب ضرورةً، كما يحصل الشِّبَعُ عَقيب الأكل، والرِّيُّ عند

(1) البخاري، صحيح البخاري، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، جـ1، ص6، برقم:1، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «إنَّما الأعمال بالنيَّة»، جـ3، ص1515، برقم:1907.

(2) ابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب الوصايا، باب لا وصيَّة لوارث، جـ2، ص906، برقم:2714، وأبو داود، سنن أبي داود ، كتاب الوصايا، باب ما جاء في الوصيَّة للوارث، جـ3، ص114، برقم:2870، والترمذي، جامع الترمذي (سنن الترمذي)، أبواب الوصايا عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء لا وصيَّة لوارث، جـ4، ص433، برقم:2120.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ18، ص49. بتصرُّفٍ يسير.

الشُّرب، وليس لِما يُشبعُ كُلَّ واحدٍ ويَرويهِ قَدْرٌ مُعيَّن؛ بل قد يكون الشِّبَعُ لكثرة الطعام، وقد يكون لجودته- كاللحم-، وقد يكون لاستغناء الآكل بقليله؛ وقد يكون لاشتغال نفسه بفرح أو غضب أو حزن ونحو ذلك؛ كذلك العلم الحاصل عقيب الخبر، تارةً يكون لكثرة المخبرين،... وتارةً يكون لدينهم وضبطهم...، وتارةً قد يحصل العلم بكون كلّ من المخبرين أخبر بمثل ما أخبر به الآخر مع العلم بأنّهما لم يتواطآ، وأنه يمتنع في العادة الاتفاق في مثل ذلك، مثل من يروي حديثًا طويلًا فيه فصول، ويرويه آخر لم يَلْقَهُ؛ وتارة يحصل العلم بالخبر لمن عنده الفطنة والذكاء والعلم بأحوال المخبرين وبما أخبروا به»[1].

فخلاصة المرجّحات: الكثرة، والضبط والعدالة، والمتابعة مع امتناع التواطؤ، وحذق الناقد وخبرته، مع بشهادة الواقع المصدِّق للنقل.

«وإذا عُرِفَ أنَّ العلم بأخبار المخبرين له أسباب غيرُ مجرَّدِ العدد، عُلِمَ أنَّ مَن قيَّدَ العلم بعددٍ مُعيَّنٍ وسوَّى بين جميع الأخبار في ذلك، فقد غَلِطَ غَلَطًا عظيمًا؛ ولهذا كان التواتر ينقسم إلى: عامٍّ وخاصٍّ، فأهلُ العلم بالحديث والفقه قد تواتر عندهم مِنَ السُّنَّة ما لم يتواتر عند العامَّة، كسجود السهو ووجوب الشُّفعَةِ وحَمل العاقلة العَقْلَ ورجم الزاني المحصن، وأحاديث الرؤية، وعذاب القبر، والحوض والشفاعة، وأمثال ذلك.

وإذا كان الخبر قد تواتر عند قوم دون قوم وقد يحصل العلم بصدقِه لقوم دون قوم، فَمَن حَصَلَ له العلمُ به، وَجَبَ عليه التصديقُ به والعمل بمقتضاه، كما يجب ذلك في نظائرِه، ومن لم يحصل له العلم بذلك فعليه أن يُسَلِّمَ ذلك لأهل الإجماع الذين أجمعوا على صحَّته، كما على الناس أن يُسلِّموا الأحكامَ المُجمَعَ عليها إلى من أجمعَ عليها من أهل العلم؛ فإنَّ اللهَ عَصَمَ هذه الأمة أن تجتمع على ضلالة، وإنّما يكون إجماعُها بأن يُسَلِّمَ غيرُ العالِمِ للعالِمِ؛ إذ غيرُ العالِم لا يكون له قولٌ وإنّما القول للعالم، فكما أنَّ من لا يعرف أدلَّة الأحكام لا يُعتَدُّ بقولِه، فَمَن

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ18، ص-50 51.

لا يَعرِف طُرُقَ العِلم بِصحَّة الحديثِ لا يُعتدُّ بقولِه، بل على كل من ليس بعالمٍ أن يتَّبعَ إجماع أهل العلم»[1].

وههنا يُنبَّه على تناقُض إسلامبولي، ففي حين يقرِّر نفي مفهوم التواتر ونفي إفادته، يعود حينًا آخرَ فيشترطه في مهمَّات الدين! يقول في التواتُر:

«التواتر لا يدلُّ على الممارسة الجمعيَّة المستمرَّة دون انقطاع، ولذلك ينبغي إبعاد مصطلح التواتر من الدراسة القرآنيَّة، وخاصَّةً أنَّ الكلمة غير مستخدمة فيه، ويترتَّب عليها إشكال كثير»[2].

فهو ينفي تواتر الألفاظ، ويُثبِتُ تتابُع الممارسات[3]، إذ يقول:

«ولا يوجَدُ تتابعُ نقلِ ألفاظ وأحاديث صَدَرَت من أيِّ إنسانٍ قطّ»[4]. ويقول:

«إنَّ التتابُعَ لممارسة فعل يتعلَّق بالأفعال فقط، وليس بنقل الأقوال؛ لأنَّ الأقوال لا يُمكن أن يتمَّ استمرار تتابُعِها دون أن تتغيَّر أو تتبدَّل الألفاظ مع تدخُّل الراوي في فهمه للرواية، واحتمال وقوع الخطأ والكذب، وهذا يدلُّ على انتفاء وجود أحاديث للناس يتحقَّقُ بها التتابُعُ ممارَسةً جمعيَّة قطّ»[5].

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ لله تعالى صفاتٍ تليقُ بجلاله، وهو سبحانه كما وَصَفَ نفسه في كتابه وكما وَصَفَه رسولُه في سنَّته: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١﴾ [الشورى: 11]، فلا تُعطَّلُ صفاتُه، و لا تُكيَّف، ولا تُمثَّل، ولا تؤوَّل، بل تُمَرُّ كما

(1) ابن تيمية، المصدر السابق، جـ18، ص51. بتصرُّفٍ يسير.
(2) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل، ص231.
(3) إسلامبولي، المرجع السابق، ص-233 235.
(4) إسلامبولي، المرجع نفسه، ص233.
(5) إسلامبولي، المرجع نفسه، ص235.

جاءَت، فيُثبَتُ المعنى على ما تفهمه العرب من كلامها، وتفوَّض الكيفيَّة، إذ لا يعلم كُنهها إلّا الله ﷻ، ومن ذلك: صفةُ القَدَم، وهذا هو **الاتجاه الأوَّل**، وهو قول السلف الصالح من الصحابة والتابعين وأئمَّة المسلمين، و**الاتجاه الثاني**: هو اتجاه الخَلَف وهو تأويل الصفات- والتأويل فرعُ القبول-، وقد اختلف أرباب هذا المذهب في تأويل القَدَم على وجوهٍ شتَّى، كلّها لا تخلو من مؤاخذة، والراجح مذهب السلف الصالح في إمرار نصوص الصفات كما جاءت بإثبات المعنى وتفويض الكيفيَّة، والاتجاهان يصحِّحان الحديث.

وأمَّا قضيَّة ردِّ الحديث بحجَّة كونه حديث آحاد، فإنَّ المقصود من التواتُر هو: الاطمئنان إلى الخبر والوثوق به، وهذا الأمر حاصِلٌ في أحاديث الصحيحين وقد تلقَّتها الأُمَّة بالقَبول، والعلم بأخبار المخبِرين له أسباب غيرُ مجرَّدِ العدد، قد جرى تعدادُها فيما تقدَّم من الكلام.

المطلب الثاني: استشكال حديث الرؤية

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكل سامر إسلامبولي:

«عن جير[1] بن عبد الله قال: كنا جلوسًا ليلة مع النبي[2] فنظر إلى القمر ليلة أربعة عشرة، فقال: «إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ لاَ تُضَامُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ»[3]. خ 4851/ م 633.

«هذا النص يتناقض مع مقومات الألوهية بشكل قطعي وواضح نحو:

أولاً: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ١٠٣﴾ [الأنعام: 103]، فعملية الإدراك لذات الله وصفاته مستحيلة في الواقع؛ لأنَّ الإدراك لشيء منها هو إمكانية الإدراك للكلِّ، وإذا تمّ ذلك انقلب الوضع، إذ يصبح المحدود العاجز مدرِكًا للأزلي الصمد، وهذا شيء مستحيل؛ لأنَّه لو تمَّ لانتفى عن الله صفة الأزلية والصمدية وبالتالي انتفت ألوهيته.

ثانياً: إن الأمر القابل للرؤية الجزئية ممكن أن يتطور إلى الإحاطة بالشيء المرئي مع التطور المعرفي للأدوات، فالشيء الذي يُرمى ممكن أن يُدْرَكْ، والشيء الذي يستحيل إدراكه يستحيل رؤيته ابتداءً.

ثالثاً: إن تغير قوة الرؤية عند الإنسان وازدياد قوتها لا ينفي عنها صفة العجز والاحتياج مهما بلغت من القوة فإنها تبقى محدودة ولن تصبح عيناً أزلية صمدية.

(1) كذا! والصواب: (جرير).

(2) لم يذكر الصلاة على النبي ﷺ! مع كونها واردة في المصادر التي نقل الحديث منها!

(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، سورة ق، باب قوله (وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب)، جـ6، ص139، برقم:4851، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاتَي الصبح والعصر والمحافظة عليهما، جـ1، ص439، برقم:633. وتمامه: «فَإِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لاَ تُغْلَبُوا عَلَى صَلاَةٍ قَبلَ طُلُوعِ الشَّمسِ وَقَبلَ غُرُوبِهَا، فَافعَلُوا»، ثُمَّ قَرَأَ: (وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ) [ق: 39].

فهذا النص منكر وباطل في متنه لما مرّ معنا من تصادمه مع الثوابت الإيمانية»[1].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - ربط المستشكل بين إمكانيَّة الرؤية والإدراك والإحاطة، وجعلهما أمران متلازمان.

2 - علَّق ذلك بتطوُّر الأدوات المعرفيَّة، فما كان قابلًا للرؤية الجزئيَّة أمكن أن يتطوَّر- في زعمه- إلى الإحاطة.

3 - جَزَمَ بمصادمة النص للثوابت الإيمانية.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

جمهور أهل القبلة من أتباع المذاهب الأربعة والظاهريَّة، من أهل الحديث وأهل الكلام قائلون بمقتضى هذا الحديث من إثبات رؤية الله سبحانه وتعالى في الآخرة:

1 - **الحنفيَّة:**

«الله تَعَالَى يُرى فِي الآخِرَة وَيَرَاهُ المـؤمِنُونَ وهم فِي الجنَّة بأعين رؤوسهم بِلَا تَشبِيه وَلَا كَيفيَّة»[2].

2 - **المالكيَّة:**

«إنَّ الله خلق الجنة فأعدَّها دار خلود لأوليائه، وأكرَمَهم فيها بالنظر إلى وجهه الكريم، وهي التي أَهبَطَ منها آدمَ نبيَّه وخليفتَه»[3].

(1) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص341، وهو في النشرة المستقلَّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص64.
(2) أبو حنيفة، النعمان بن ثابت (ت150هـ)، الفقه الأكبر، (عجمان: مكتبة الفرقان، ط1، 1419هـ)، ص53.
(3) النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، جـ1، ص82.

3 - **الشافعيَّة:**

«مذهب أهل الحق أنَّ الباري تعالى مرئيٌّ، ويجوز أن يراهُ الراؤون بالأبصار»[1].

4 - **الحنابلة:** كان الإمام أحمد يصحِّح أحاديث الرؤية ويذهب إليها وجَمَعَها في كتاب[2].

5 - **الظاهريَّة:** قال ابن حزم الأندلسي في الآيتين الكريمتين: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: 22-23]:

«والآية المذكورة والأحاديث الصحاح مأثورة في رؤية الله تعالى يوم القيامة موجبة القبول؛ لتظاهُرها وتباعُد ديار الناقلين لها، ورؤية الله ﷻ يوم القيامة كرامة للمؤمنين لا أحرمنا الله ذلك بفضله»[3].

6 - **المتكلِّمون**- أهل الإثبات-: وقد نُقِل إجماع المسلمين على ذلك:

«وأجمعوا على أن المؤمنين يرون الله ﷻ يوم القيامة بأعين وجوههم على ما أخبر به تعالى في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: 22-23].

وقد بيَّن النبي ﷺ معنى ذلك ودَفَعَ كلَّ إشكال فيه بقوله للمؤمنين: «ترونَ ربَّكم عِيانًا». وقوله: «ترون ربَّكم يومَ القيامة كما ترونَ القَمَرَ لا تضامون في رؤيته». فبيَّن أنَّ رؤيتَه تعالى بأعيُن الوجوه.

ولم يُرِد النبي صلى الله عليه وسلم أنَّ الله ﷻ مثلُ القمر مِن قِبَلِ أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم شبَّه الرؤية بالرؤية، ولم يشبه الله تعالى بالقمر، وليس يجب إذا رأيناه تعالى أن يكون شبيهًا لشيء ممَّا نراه، كما لا يجب إذا علمناه أنه يشبه شيئاً

(1) الجويني، لُمَع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق: فوقيَّة حسين، (بيروت: عالم الكتب، ط2، 1407هـ)، ص115.

(2) عبد الله بن أحمد، السنة، جـ1، ص229.

(3) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، جـ3، ص3.

نعلمه، ولو كان يجب إذا رأيناه ﷻ أن يكون مثل المرئيين منّا، لَوَجَبَ إذا كان الله رائيًا لنا وعالمـًا بنا أن يكون مثل الرائين العالمين منّا»[1]، فهو موضع إجماع[2]، وهو المقرَّر في كتب المعتقَد[3].

ولم يشُذَّ عن هذا الإجماع غير المعتزلة وأشباههم[4]. وحين ينقل مصنِّفوا كتب الفِرق والمقالات أقوالهم، يذكرون منها، ومنها: قولهم باستحالة رُؤيَة الله ﷻ بالأبصار وزعموا أنه لَا يَرَى نَفسَه ولا يراهُ غَيرُه[5].

وأمَّا تفسير الآية الكريمة: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ۝١٠٣ ﴾ [الأنعام: 103] ففيه عند السلف قضيَّتان اثنتان لا تعارُض بينهما ولا تنافي:

الأولى: إذا فُسِّر ذلك بالرؤية فإنَّما يمتنع في الحياة الدنيا، كما قال إسماعيل بن علية: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ [الأنعام: 103]، قال: هذا في الدنيا[6].

قال الإمام أحمد:

«وأما قوله: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ [الأنعام: 103]، يعني في الدنيا دون الآخرة، وذلك أنَّ اليهودَ قالوا لموسى: ﴿ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ ﴾ [النساء: 153]، فماتوا وعوقِبوا لقولهم: ﴿ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً ﴾ [النساء: 153] وقد

(1) الأشعري، علي بن إسماعيل (ت324هـ)، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، تحقيق: عبد الله الجنيدي، (المدينة النبوية: الجامعة الإسلامية، 1413هـ)، ص-134 135.

(2) لكلاباذي، محمد بن أبي إسحاق (ت380هـ)، التعرف لمذهب أهل التصوف، (بيروت: دار الكتب العلميَّة، د. ت)، ص42.

(3) ابن أبي زمنين، محمد بن عبد الله (ت399هـ)، أصول السنة، تحقيق: عبد الله بن محمد البخاري، (المدينة النبوية: مكتبة الغرباء، ط1، 1415هـ)، ص120.

(4) أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص14.

(5) البغدادي، عبد القاهر بن طاهر (ت429هـ)، الفَرْق بين الفِرَق وبيان الفرقة الناجية، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط2، 1977م)، ص94. وإمام الحرمين، لُمع الأدلّة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، ص115.

(6) عبد الله بن أحمد، السنة، جـ1، ص274، برقم:511.

سألَتْ مشركو قريش النبي ﷺ فقالوا: ﴿أَوْ تَأْتِيَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ۝٩٢﴾ [الإسراء: 92]، فلمَّا سألوا النبي صلى الله عليه وسلم هذه المسألة قال الله تعالى: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْـَٔلُوا۟ رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ﴾ [البقرة: 108]، حين قالوا: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ﴾ [النساء: 153] الآية. فأنزل الله سبحانه يخبر أنه ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: 103]، أي: إنَّه لا يراه أحد في الدنيا دون الآخرة، فقال: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: 103] يعني في الدنيا، أمَّا في الأخرة فإنّهم يرونه. فهذا تفسير ما شكَّت فيه الزنادقة»(1).

وقال الماتريدي في قول الله تعالى: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء: 153]:

«وأمَّا عندنا، فإنَّه ليس في الآية دليلُ نفي الرؤية، بل فيها إثباتها»(2).

والثانية: أنَّ الإدراك غيرُ الرؤية(3)، وأنَّ الإدراك بمعنى **(الإحاطة)**، ونفي الإحاطة ليس بمانع من الرؤية، كما قال التابعي عكرمة بحضرة ابن عبَّاس رض الله عنهما إذ قال له رجل عند: «أليس ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: 103] ؟! قال له عكرمة: أليس ترى السماء؟ قال: بلى. أفكُلَّها ترى؟!»(4)، وفي هذا النصِّ جوابٌ عن قول المستشكِل: «إنَّ الإدراك لشيء منها هو إمكانية الإدراك للكلّ». فإنَّنا ندرك بعضها ولا نستطيع إدراكها كلَّها.

---

(1) أحمد بن حنبل، الرد على الجهمية والزنادقة، تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، (الرياض: دار الثبات، ط1، د. ت)، ص78. وينظر: الملطي، محمد بن أحمد (ت377هـ)، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، (القاهرة: المكتبة الأزهريَّة، د. ت)، ص60.

(2) الماتريدي، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، جـ1، ص466.

(3) البغوي، الحسين بن مسعود (ت510هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن الكريم (تفسير البغوي) (8ج)، تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرين، (الرياض: دار طيبة، ط4، 1417هـ)، جـ3، ص174.

(4) الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، جـ22، ص513.

وههنا نكتة بديعة يتنبَّه لها المحقِّقون من العلماء؛ أنَّهم يستنبطون من هذا النصِّ أنَّ «نفيَ الإدراكِ لا يكون إلّا عن رؤية، يقال: لم يدرك فلان العلم، أي: نال منه ولم يَنَل جميعَهُ»[1].

وقد صنَّف المحدِّثون مصنَّفات في إثبات رؤية المؤمنين ربَّهم ﷻ في الآخرة، فقد صنَّف الإمام أحمد كتابًا في أحاديث الرؤية[2]، ومن ذلك كتاب «الرؤية» للحافظ الدارقطني[3] قد خصَّه بأسانيد وألفاظ وروايات هذا الحديث الذي نحن بصدد دراسته، وهذا أحد أدلَّة عظم منزلة هذا الحديث عند المسلمين أنَّ محدِّثيهم قد خصُّوا طرقه بالجمع والتأليف، من رواية أكثر من عشرين صحابيًّا[4]،

وقد اشتدَّ نكير أئمَّة السلف على من أنكر هذا الحديث:

قال يزيد بن هارون- لما فرغ من حديث إسماعيل عن قيس، عن جرير، عن النبي صلى الله عليه وسلم: «إنكم ترون ربكم ﷻ كما ترون القمر». فلما فرغ منه قال يزيد-: «مَن كذَّبَ بهذا الحديث، فهو بريءٌ منَ الله ﷻ، ومِن رسولِ الله صلى الله عليه وسلم»[5].

(1) قوام السنَّة، إسماعيل بن محمد (ت535هـ)، الحُجَّة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنَّة (2ج)، تحقيق: محمد المدخلي، (الرياض: دار الراية، ط2، 1419هـ)، جـ2، ص267.
(2) عبد الله بن أحمد، السنَّة، جـ1، ص229.
(3) الدارقطني، علي بن عمر (ت385هـ)، رؤية الله، تحقيق: إبراهيم محمد العلي وأحمد فخري الرفاعي، (الزرقاء: مكتبة المنار، ط1، 1411هـ).
(4) مقدِّمة تحقيق كتاب الرؤية، ص57.
(5) عبد الله بن أحمد، السنة، جـ1، ص232، برقم:419.

وصنَّف المتكلِّمون[1] من أهل الإثبات: الأشاعرة[2] والماتُريديَّة[3] في ذلك أيضًا، ومنهم أبو الحسن الأشعري[4]، إذ ذُكِرَ أنَّ من مصنَّفاته «كتاب في جواز

(1) لتعريف طائفة المتكلِّمين لا بُدَّ أوّلاً من تعريف علم الكلام، وعلم الكلام عُرِّف تعريفات عديدة، منها: علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه.
وعلم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرّدّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف وأهل السّنّة.
وعلم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام.
وغير ذلك من التعريفات.
وسُمّيَ علمُ الكلام بهذا الاسم لعدة أسباب، منها: أن مسألة الكلام هي من أشهر مباحثه التي وقع فيها نزاع وجدل بين المتكلمين، والمقصود من مسألة الكلام هي مسألة خلق القرآن التي تبنتها المعتزلة، ونفوا صفة الكلام عن الله تعالى وأكثروا فيها القيل والقال.
وقيل: لأن العادة جرت عند المتكلمين الباحثين في أصول الدين أن يعنونوا لأبحاثهم بـ«الكلام في كذا... إلخ».
وقيل: لأن الكلام والمجادلة والقيل، والقال قد كثر فيه وأصبح سمة لأهله.
فالمتكلِّمون هم المتنسبون إلى علم الكلام وانتهاج مناهجه في تقرير مسائل الاعتقاد.
ينظر- حسب الترتيب-:
الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد (ت756هـ)، المواقف في علم الكلام، (بيروت: عالم الكتب، د. ت)، ص7.
ابن خلدون، مقدِّمة ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، (بيروت: دار الفكر، ط2، 1408هـ)، ص580.
الجرجاني، علي بن محمد (ت816هـ)، التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ)، ص185.
حسن شبالة، العقيدة الإسلامية بين السلف والمتكلمين، (إبّ: منبر اليمن، 1420هـ)، ص20.

(2) الأشاعرة: فرقة كلامية إسلامية، تنسب لأبي الحسن الأشعري الذي خرج على المعتزلة. وقد اتخذت الأشاعرة البراهين والدلائل العقلية والكلامية وسيلة في محاججة خصومها من المعتزلة والفلاسفة وغيرهم، لإثبات حقائق الدين والعقيدة الإسلامية على طريقة ابن كُلَّاب، وأبرز شخصيَّاتها: أبو الحسن الأشعري وهو مؤسسها، غير إنَّه قد رجع عن كثير ممَّا قرَّره في أوَّل الأمر في آخر كتبه وهو «الإبانة»، وقال فيه إنَّه على معتقَد أحمد بن حنبل بن حنبل، ومن أبرز شخصيات الأشاعرة بعده: الباقلّاني، والغزالي والجويني، ومن أشهر مقالات الأشاعرة: إثبات سبع صفات إلهيَّة وتأويل ما عداها، والقول بالكلام النفسي، والكسب.
مجموعة من المؤلِّفين، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، جـ1، ص-83 93.

(3) الماتريدية: فرقة كلامية إسلامية، تُنسب إلى أبي منصور الماتريدي، قامت على استخدام البراهين والدلائل العقلية والكلامية في محاججة خصومها، من المعتزلة والجهمية وغيرهم، لإثبات حقائق الدين والعقيدة الإسلامية، وهم حنفيَّة في الفقه، وأبرز شخصيَّاتها بعد مؤسسها: أبو القاسم الحكيم، وأبو اليسر البزدوي، وأبو المعين النسفي، من مقالاتهم: إثبات ثمان صفات، وتأويل أو تفويض ما عداها، ويقولون بدليل الحدوث في توحيد الله ﷻ وإثبات وجوده، ويقولون بالكلام النفسي.
مجموعة من المؤلِّفين، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، جـ1، ص-95 105.

(4) مقدمة تحقيق كتاب: رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: عبد الله الجنيدي، (المدينة النبوية: الجامعة الإسلامية، 1413هـ)، ص26.
ومقالته: الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص14، وقد أطال البحث في الرؤية إقامة الأدلَّة عليها ونفي الشُّبه عنها، وأيضًا: ص35-60.

رؤية الله بالأبصار»، نَقَضَ فيه جميعَ اعتلالات المعتزلة. وأبو منصور الماتريدي ذكر ذلك أيضًا[1].

وخلاصة ما تقدَّم:

قد تقدَّم القول في نصوص الصفات، وأنَّ للعلماء فيها **اتجاهان اثنان: أحدهما**: إمرارها كما جاءت، وهو مذهب السلف، **والثاني**: تأويلها، ومع كون الاتجاه الأوَّل هو الراجح، غير أنَّ الاتجاهين يذهبان إلى تصحيح هذا الحديث، وجمهور أهل القبلة قائلون بموجبه من تصحيح رؤية الله ﷻ في الآخرة، ولم يشذَّ عنهم سوى المعتزلة ومن نحا نحوَهم، وأمَّا قضيَّة (نفي الإدراك) فقد جاء فيها قولان اثنان: **أحدهما**: أن يكون ذلك في الدنيا دون الآخرة، **والثاني**: أن يكون الإدراك بمعنى (الإحاطة)، فالرؤية ثابتة والإحاطة منفيَّة.

(1) الماتُريدي، محمد بن محمد (ت333هـ)، التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، (الإسكندريَّة: دار الجامعات المصريَّة، د. ت)، ص77. وأفاض في بحث الرؤية استدلالًا ونفيًا للشبهات، فيُنظَر: الماتُريدي، التوحيد، ص78-80.

المطلب الثالث: استشكال حديث مجيء الله ﷻ يوم القيامة للفصل بين الخلائق

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكل سامر إسلامبولي:

«عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله[1]: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ[2] قَالَ: قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! هَل نَرَى رَبَّنَا يومَ القِيَامَةِ قَالَ: «هَل تُضَارُونَ فِي رُؤيَةِ الشَّمسِ وَالقَمَرِ إِذَا كَانَتْ صَحوًا». قُلنَا: لاَ. قَالَ: «فَإِنَّكُم لاَ تُضَارُونَ فِي رُؤيَةِ رَبِّكُم يَومَئِذٍ، إِلاَّ كَمَا تُضَارُونَ فِي رُؤيَتِهِمَا». ثُمَّ قَالَ: «يُنَادِي مُنَادٍ لِيَذهَب كُلُّ قَومٍ إِلَى مَا كَانُوا يَعبُدُونَ. فَيَذهَبُ أَصحَابُ الصَّلِيبِ مَعَ صَلِيبِهِم، وَأَصحَابُ الأَوثَانِ مَعَ أَوثَانِهِم، وَأَصْحَابُ كُلِّ آلِهَةٍ مَعَ آلِهَتِهِم، حَتَّى يَبقَى مَنْ كَانَ يَعبُدُ اللَّهَ مِن بَرٍّ أَو فَاجِرٍ، وَغُبَّرَاتٌ[3] مِن أَهلِ الكِتَابِ، ثُمَّ يُؤتَى بِجَهَنَّمَ تُعرَضُ كَأَنَّهَا سَرَابٌ، فَيُقَالُ لِليَهُودِ: مَا كُنتُمْ تَعبُدُونَ؟ قَالُوا: كُنَّا نَعبُدُ عُزَيرَ ابنَ اللَّهَ. فَيُقَالُ: كَذَبتُم، لَم يَكُن للهَ صَاحِبَةٌ وَلاَ وَلَدٌ، فَمَا تُرِيدُونَ؟ قَالُوا: نُرِيدُ أَنْ تَسقِينَا. فَيُقَالُ: اشرَبُوا، فَيَتَسَاقَطُونَ فِي جَهَنَّمَ، ثُمَّ يُقَالُ لِلنَّصَارَى: مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ؟ فَيَقُولُونَ: كُنَّا نَعبُدُ الْمَسِيحَ ابنَ اللَّهَ. فَيُقَالُ: كَذَبتُم، لَم يَكُن للهَ صَاحِبَةٌ وَلاَ وَلَدٌ، فَمَا تُرِيدُونَ؟ فَيَقُولُونَ: نُرِيدُ أَنْ تَسقِينَا. فَيُقَالُ: اشرَبُوا، فَيَتَسَاقَطُونَ؛ حَتَّى يَبقَى مَن كَانَ يَعبُدُ اللَّهَ مِن بَرٍّ أَو فَاجِرٍ، فَيُقَالُ لَهُم: مَا يَحبِسُكُم وَقَد ذَهَبَ النَّاسُ؟ فَيَقُولُونَ: فَارَقنَاهُم وَنَحنُ أَحوَجُ مِنَّا إِلَيهِ اليَومَ، وَإِنَّا سَمِعنَا مُنَادِيًا يُنَادِي: لِيَلحَقْ كُلُّ قَوْمٍ بِمَا كَانُوا يَعبُدُونَ. وَإِنَّمَا نَنتَظِرُ رَبَّنَا». قَالَ: «فَيَأتِيهِمُ الجَبَّارُ، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُم. فَيَقُولُونَ أَنتَ رَبُّنَا! فَلاَ يُكَلِّمُهُ إِلاَّ الأَنبِيَاءُ، فَيَقُولُ: هَل بَينَكُمْ وَبَينَهُ آيَةٌ تَعرِفُونَهُ؟ فَيَقُولُونَ السَّاقُ. فَيَكشِفُ عَن سَاقِهِ، فَيَسجُدُ لَهُ كُلُّ مُؤمِنٍ، وَيَبقَى مَن كَانَ يَسجُدُ للهَ رِيَاءً وَسُمعَةً، فَيَذهَبُ كَيمَا

(1) في الأصل: قال رسول اله (كذا!).

(2) كذا!

(3) الغُبَّرَ: جَمْعُ غَابِرٍ، والغُبَّرَات: جَمْعُ غُبَّرَ. والغابِرُ: الباقي.
ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ3، ص-337 338. بتصرُّف يسير.

يَسجُدَ فَيَعُودُ ظَهرُهُ طَبَقًا وَاحِدًا....»[1]. خ 7439/ م 183.

«لا بُدَّ من تحليل النص لإثبات بطلانه إلى بنودٍ وهي:

1 - لم يكن الله موجودًا في ساحة الاجتماع.

2 - يأتي الله متخف[2] في صورة غير الصورة التي يعرفون.

3 - يقوم الله بالمزح والضحك مع المؤمنين عندما يقول لهم أنا ربكم وهو متخف بصورة لا يعرفونها.

4 - عندما ينكره المؤمنون يقول لهم كيف تعرفونه وهل يوجد علامة مميزة أو متفق عليها بينكم؟! فيقولون نعم الساق. فيقوم الله بكشف ساقه وعندما يراها المؤمنون يعلمون أنه الرب ولكن متخف بصورة أخرى غير الأولى فيسجدون له.

هذا ما يقرره الحديث وهو ظاهر البطلان والإنكار والقبح تعالى الله عز وجل عمَّا يقول الظالمون. فالله حي قيوم أحد صمد متصف بصفات الجلال والعظمة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]، ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: 91]»[3].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - استنكاره صفة المجيء والإتيان لله تعالى.

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة)، جـ9، ص-129 131، برقم:7439. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، جـ1، ص167، برقم:183.

(2) كذا! والصواب: متخفيًّا.

(3) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص-343 344، وهو في النشرة المستقلَّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص-66 68.

2 - استنكاره ما ذكر في الحديث من أنَّ الله عزَّ وجلَّ يأتي المؤمنين في غير الصورة التي رأوه فيها أوَّلًا.

3 - تهكَّمَ وافترى قضيَّة المزاح والضحك، وهي غير مذكورة في الحديث، فحوَّل قضيّة الامتحان إلى مزاح.

4 - عاد إلى استنكار تعرُّف العباد على ربِّهم ﷻ بالعلامة المذكورة.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

بدءًا أُشير إلى كونه لم يتفرَّد بإثارة هذا الاستشكال، وهو مسبوق بعبد الحسين شرف الدين الموسوي الإمامي[1]، والموضع الذي استنكَرَه المستشكِل لم يسقه في لفظ الحديث، وهو اختلاف التجلِّي، فيُلمَحُ من هذا إلى كونه قد نَقَلَ هذا الاستشكال عن غيره، وتعجَّل فلم يلحظ موطن الاستشكال، إذ ليس موجودًا في سياق لفظ هذه الرواية، وكلُّ ما جاء فيها هو: «فَيَأْتِيهِمُ الْجَبَّارُ، فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ. فَيَقُولُونَ أنتَ رَبُّنَا. فَلاَ يُكَلِّمُهُ إِلاَّ الأَنبِيَاءُ، فَيَقُولُ: هَلْ بَيْنَكُمْ وَبَينَهُ آيَةٌ تَعرِفُونَهُ، فيقولونَ السَّاقُ. فَيَكشِفُ عن ساقِهِ، فيسجُدُ لهُ كُلُّ مُؤمِنٍ...».

وكما يظهر، ليس فيها ذكر التجلّي الأوَّل والثاني بغير صورة الأول، ثمَّ العودة إلى التجلِّي الأول والصورة الأولى بعد كشف الساق- كما هو لفظ الحديث في سياق آخر-، وهو الذي استشكله سامر إسلامبولي في النقطة الثانية والثالثة: «يأتي الله متخف في صورة غير الصورة التي يعرفون»، و»يقوم الله بالمزح والضحك مع المؤمنين عندما يقول لهم أنا ربكم وهو متخف بصورة لا يعرفونها»، إذ ليس في لفظ الرواية التي ساقها صورتان إحداهما يستنكرها المؤمنون! فلعلَّه نَقَل الاستشكال عن غيره ولم يستوفِ النَّقل! وقد استوفته سلفه الموسوي، واللفظة المقصودة هي:

(1) الموسوي، أبو هريرة، ص70، وتابعه الكردي، نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، ص-201 202. واستنكار صفة الساق في نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، ص-203 206.

«حتى إذا لم يَبْقَ إلّا من كان يعبد الله من برٍّ أو فاجر، أتاهم رب العالمين في أدنى صورة من التي رأوه فيها، فيقال: ماذا تنتظرون تتبع كل أمة ما كانت تعبد، قالوا: فارقنا الناس في الدنيا على أفقر ما كنا إليهم ولم نصاحبهم، ونحن ننتظر ربنا الذي كنا نعبد، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: لا نشرك بالله شيئًا، مرتين أو ثلاثًا»[1]. يعني من الصورة التي رأوه فيها أوَّل مرَّة. وأُخرى أبينَ منها:

«حتى يبقى من كان يعبد الله من بر أو فاجر، فيقال لهم: ما يحبسكم وقد ذهب الناس؟ فيقولون: فارقناهم، ونحن أحوج منا إليه اليوم، وإنا سمعنا مناديًا ينادي: ليلحق كلُّ قوم بما كانوا يعبدون، وإنّما ننتظر ربنا، قال: فيأتيهم الجبار (في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة)[2]، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربُّنا! فلا يكلِّمه إلّا الأنبياء، فيقول: هل بينكم وبينه آية تعرفونه؟ فيقولون: الساق. فيَكشِف عن ساقِه، فيسجدُ له كلُّ مؤمن، ويبقى من كان يسجد لله رياءً وسُمعة، فيذهب كيما يسجد، فيعود ظهره طبقًا واحدًا، ...»[3].

ولفظ آخر: «فيأتيهم الله تبارك وتعالى في صورة غير صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربُّنا، فإذا جاء ربّنا عرفناه، فيأتيهم الله تعالى في صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربّنا فيتبعونه...»[4].

وأمَّا شرح الحديث وبيان معناه:

فقد «ذكر أنَّه بعد أن يذهب المشركون مع آلهتهم وكفار أهل الكتاب إلى النار،

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، سورة النساء، باب إنَّ الله لا يظلم مثقال ذرَّة، يعني: زِنَةَ ذرَّة، جـ6، ص45، برقم:4581.

(2) وقع هذا النصُّ في هامش الطبعة السلطانية لصحيح البخاري، لأبي ذر عن المستملي والأصيلي، كما هو مبيَّن في نشرة التأصيل جـ9، ص250، الحاشية برقم:4.

(3) البخاري، المصدر السابق، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربهّا ناظرة)، جـ9، ص130، برقم:7439.

(4) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، جـ1، ص164، برقم:299.

ولم يبق إلاَّ من كان يعبد الله من بَرٍّ وفاجر «أتاهم في أدنى صورة من التي رأوه فيها أول مرة». وفي رواية أخرى في «الصحيح»: «أتاهم الجبَّار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرَّة». وفي لفظ في «الصحيح»: «أتاهم رب العالمين في أدني صورة من التي رأوه فيها أول مرَّة». وفي رواية أخرى في «الصحيح»: «أتاهم الجَبَّار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة». وأنه يمتحنهم فيقول: «أنا ربكُم». وانه لا يكلِّمُهُ إلّا الأنبياءُ، وأنَّه حينئذ يَكشِف عن ساق فيَسجد له المؤمنون دون المنافقين، ثُمَّ يرفعون رؤوسهم وقد تحوَّل في الصورة التي رأوه فيها أول مرة، والثانية التي امتحنهم فيها فأنكروه، وهي أدنى من التي رأوه فيها أوَّل مرة، والمرَّة التي كشف لهم عن ساقٍ حتى سجدوا له، والرابعة حين يرفعون رؤوسهم وقد تحوَّل في الصورة التي رأوه فيها أول مرَّة، وهذا تفسير ما في حديث أبي هريرة المتقدم مع أبي سعيد حيث قال: «فيأتيهم الله في صورة غير صورته التي يعرفون». وأنَّ التي يعرفون هي التي يُكشف فيها عن ساقٍ فيسجدون له، ثُمَّ يرفعون رؤوسهم وقد تحوَّل في صورته التي رأوه فيها أوَّل مرة فيتَّبِعُونَه حِينَئِذٍ»[1].

وما جاء في الحديث: «فيأتيهم الله في صورة غير صورته التي يعرفون» فيبيِّن «أنَّ تلك المعرفة كانت لرؤية منهم متقدِّمة في صورة غير الصورة التي أنكروه فيها، وفي هذا التفسير قد جعل صورته التي يعرفون هي التي عرَّفهم صفاتها في الدنيا، وليس الأمر كذلك؛ لأنَّه أخبرَ أنّها الصورة التي رأوه فيها أوّلَ مرّة، لا أنَّهم عرفوها بالنعت في الدنيا، ولفظ الرؤية صريح في ذلك، وقد بُيِّنَ أنّه في غير حديث مما يبيّن أنهم رأوه قبل هذه المرّة، ثمَّ إنّهم لا يعرفون في الدنيا لله صورةً، ولم يَروه في الدنيا في صورة، فإنَّ ما وصف الله تعالى به نفسه ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم لا يوجب لهم صورة يعرفونها، ولهذا جاء في حديث آخر أنّه ليس كمثله شيء، فلو كانوا أرادوا الصفات المخبَر بها في الدنيا لذكروا ذلك،

(1) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، جـ7، ص-33 35.

فَعُلِمَ أنَّهم لم يطيقوا وصف الصورة التي رأوه فيها أوَّل مرّة، وقد قال النبي في سدرة المنتهى: «فَغَشِيَها مِن أَمْرِ الله ما غَشِيَهَا حتى لا يستطيعَ أحدٌ أن يَنعَتَها مِن حُسنِها»(1). فاللهُ أعظم من أن يَستطيع أحد أن ينعت صورتَه، وهو سبحانه وصف نفسه لعباده بقدر ما تحتملُه أفهامُهم، ومعلوم أنّ قُدرتهم على معرفة الجنّة بالصفات أيسرُ، ومع هذا فقد قال: «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عينٌ رأت ولا أذنٌ سمعت ولا خَطَرَ على قلب بشر»(2). فالخالق أولى أن يكونوا لا يطيقون معرفة صفاته كلِّها»(3).

وأمَّا استنكاره صفة الصورة، فيقال إنَّ: «لفظ الصورة في هذا الحديث كسائر ما ورد من الأسماء والصفات التي قد يُسمَّى المخلوق بها على وجه التقييد، وإذا أطلقت على الله مختصة به مثل العليم والقدير والرحيم والسميع والبصير، ومثل خلقه بيديه واستوائه على العرش ونحو ذلك»(4). وحديث صفة الصورة- غير حديثنا هذا- «ممَّا يدخل في باب المستفيض الذي تلقَّاه أهل العلم بالقبول، ولم ينكره منهم مُنكِر»(5). وهو أمرٌ تألفُه بداهةُ العقول، «وكما أنَّه لابُدَّ لكلّ موجود من صفات تقوم به، فلابُدَّ لكلِّ موجود قائم بنفسه مِن صورة يكون عليها، ويمتنع أن يكون في الوجود قائمٌ بنفسه ليس له صورة يقوم عليها»(6).

و»الصورة ليست بأعجب من اليدين،... وإنّما وقع الإلف لتلك لمجيئها في القرآن، ووقعت الوحشة من هذه لأنَّها لم تأت في القرآن، ونحن نؤمن بالجميع، ولا نقول في شيء منه بكيفيَّة ولا حدٍّ»(7).

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الإسراء بالرسول، جـ1، ص145، برقم:162.
(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ماجاء في صفة الجنَّة، جـ4، ص118، برقم:3244، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الجنَّة وصفة نعيمها وأهلها، جـ4، ص2174، برقم:2824.
(3) ابن تيميَّة، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، جـ7، ص-142 143. بتصرُّف يسير.
(4) ابن تيمية، المصدر السابق، جـ7، ص131.
(5) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، تحقيق: موسى محمد علي، (بيروت: دار عالم الكتب، ط2، 1985م)، ص45.
(6) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، جـ6، ص525.
(7) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص322.

ومِنَ العلماء مَن تأوَّل ما جاء في قضيَّة تغيُّر الصورة الوارد في الحديث، وهو الوارد عن أبي عاصم النبيل وعثمان بن سعيد الدارمي، فإنَّه يروى عن أبي عاصم أنَّه كان يقول إنَّ ذلك تغيُّر يقع في عيون الرائين، كنحو ما يُخيَّل إلى الإنسان الشيء بخلاف ما هو به، فيتوهَّم الشيء على الحقيقة[1].

وقال عثمان بن سعيد في نقضه على المريسي[2]: «يُرِي نفسه في أعينهم لقدرته ولطف ربوبيته في صورة غير ما عرفهم الله صفاتها في الدنيا؛ ليمتحن بذلك إيمانَهم ثانية في الآخرة كما امتحن في الدنيا، من غير أن يتحوَّل الله من صورة إلى صورة، ولكن يمثَّل ذلك في أعينهم بقدرته، إنَّ الله لا تتغير صورته ولا تتبدَّل ولكن يمثّل في أعينهم يومئذٍ»[3]. وهو تأويل بعيد عن لفظ الحديث، وقد تقدَّم بعض نقده[4].

ولهذا التغيير في الصورة غاية، وليس عبثًا وهزْلًا كما صوَّره المستشكِل، فقد تقدَّم كونه امتحانًا من الله ﷻ لعباده، ذلك أنَّ «التكليف إنما ينقطع بدخول دار الجزاء وهي الجنة والنار، وأما عرصات القيامة فيمتحنون فيها كما يمتحنون في البرزخ»[5]. فيقال لأحدهم: من ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك؟ وقال تعالى:

---

(1) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، جـ7، ص134.

(2) بشر المريسّي المتكلم، وكان داعية للقول بخلق القرآن، هلك ولم يشيِّعه أحد من العلماء، وحكم بكفره طائفة من الأئمة، كان مرجئًا داعيةً إلى الإرجاء، وإليه تنسب طائفة المريسيّة المرجئة. كان أبوه يهوديًّا صبَّاغًا في الكوفة، وكان يناظر الشّافعيّ وهو لا يعرف النحو فيَلحَنُ لحنًا فاحشًا. عاش نيِّفًا وسبعين سنة وتوفي آخر عام ثمانٍ عشرة ومئتين.
الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ5، ص-283 284. وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، جـ3، ص90.

(3) الدارمي، عثمان بن سعيد (ت280هـ)، نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله ﷻ من التوحيد (2ج)، تحقيق: رشيد بن حسن الألمعي، (الرياض: مكتبة الرُّشد، ط1، 1418هـ)، جـ1، ص-384 391. باختصار.

(4) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهميَّة في تأسيس بدعهم الكلاميَّة، جـ7، ص-141 143.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ4، ص-303 304. وينظر: ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل (5ج)، (القاهرة: مكتبة الخانجي، د. ت)، جـ3، ص74. وابن كثير، تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم)، جـ5، ص-57 58، وقال: «وهذا القول يجمع بين الأدلة كلّها، وقد صرَّحت به الأحاديث المتقدمة المتعاضدة الشاهد بعضها لبعض، وهذا القول هو الذي حكاه الشيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري- رحمه الله- عن أهل السنة والجماعة، وهو الذي نصره الحافظ أبو بكر البيهقي في «كتاب الاعتقاد» وكذلك غيره من محققي العلماء والحفاظ النقاد». وينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ3، ص-246 247.

﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٤٢﴾ ﴾ [القلم: 42] الآية. ومنه قضيَّة التجلّي فهي امتحان ممَّا يكون في عرصات القيامة، كما تقدَّم التنويه به[1].

وإثبات صفة المجيء والإتيان من الله ﷻ على ما يليق بجلاله دون مماثلة شيء من خلقه، هو عقيدة أهل الحديث، الذين منهم الإمامان البخاري ومسلم اللّذان خرَّجا الحديث، بل وعن مشايخهما من أئمَّة أهل الحديث، كما نُقِل ذلك في قصَّةٍ عن إسحاق بن راهوْيَة فيما يرويه أحمد ابن سعيد بن إبراهيم أبو عبد الله الرباطي، إذ يقول:

«حضرت مجلس الأمير عبد الله بن طاهر[2] ذات يوم، وحضر إسحاق بن إبراهيم- يعني: ابن راهُويَة-، فسئل عن حديث النزول أصحيح هو؟ قال: نعم. فقال: له بعض قُوَّاد عبد الله: يا أبا يعقوب! أتزعم أنَّ الله تعالى ينزل كل ليلة؟ قال: نعم. قال: كيف ينزل؟ فقال له إسحاق: أثبته فوق حتى أصفَ لك النزول. فقال الرجل: أَثبتُّهُ فوق. فقال إسحاق: قال الله ﷻ: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾ ﴾ [الفجر: 22]، فقال الأمير عبد الله: يا أبا يعقوب هذا يوم القيامة. فقال إسحاق: أعزَّ اللهُ الأميرَ، ومَن يجيءُ يوم القيامة، مَن يمنعه اليوم؟!»[3]

ونقله أبو عثمان الصابوني[4] عن عامَّة أصحاب الحديث[5].

---

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ4، ص-303 304.

(2) عبد الله بن طاهر بن الحسين بن مصعب، حاكم خراسان وما وراء النهر، قلَّده المأمون مصر وإفريقية ثم خراسان، توفي سنة ثلاثين ومائتين، وله ثمان وأربعون سنة.
الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ10، ص-684 685.

(3) قوام السنَّة، الحُجَّة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنَّة، جـ2، ص129.

(4) شيخ الإسلام أبو عثمان الصّابوني، إسماعيل بن عبد الرحمن النيسابوري الشافعي، وكان شيخ خراسان في زمانه، من مصنفاته كتاب «الفصول في الأصول»، توفي في صفر سنة تسع وأربعين وأربع مئة وله سبع وسبعون سنة.
الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ9، ص-734 737. وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، جـ5، ص-212 214.

(5) قوام السنَّة، الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، جـ2، ص127.

وصفة المجيء والإتيان ثابتةٌ لله ﷻ في الكتاب والسنَّة، أنَّه يجيء لفصل القضاء بين عباده يوم القيامة، كما في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ ۗ يَوْمَ يَأْتِى بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا ۗ قُلِ ٱنتَظِرُوٓا۟ إِنَّا مُنتَظِرُونَ ﴿١٥٨﴾﴾ [الأنعام: 158].

وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴿٢١٠﴾﴾ [البقرة: 210]، وقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: 22]، وفي السنَّة كذلك في أحاديث منها حديثنا هذا في «الصحيحين»، وأئمَّة المسلمين لم يختلفوا في ثبوت هذه الصفة، غير أنَّ منهم من أمرَّها كما جاءت دون تكييف ولا تمثيل ولا تأويل ولا تعطيل، وهم أهل الحديث، ومنهم مَن تأوَّلها- والتأويل فرع إثبات الحديث- على غير ظاهرها- ظنًّا أنَّ ظاهرها ينافي تنزيه الله ﷻ عن مماثلة المخلوقين- كما ذكَره الصابوني، وسياق المذهبين:

أوَّلًا: مذهب الإثبات والإمرار دون تكييف ولا تأويل ولا تمثيل ولا تعطيل، قال الطبري:

«لا صفة لذلك غير الذي وصَف به نفسه ﷻ من المجيء والإتيان والنزول، وغيرُ جائز تكلُّف القول في ذلك لأحد إلّا بخبر من الله جل جلاله، أو من رسول مرسل، فأما القول في صفات الله وأسمائه، فغيرُ جائز لأحد من جهة الاستخراج إلّا بما ذكرنا»[1]. وقال به أبو الحسن الأشعري[2].

ثانيًا: مذهب التأويل:

(1) الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، جـ4، ص265.

(2) أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص30، والأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تحقيق: هلموت ريتر، (فيسبادن: دار فرانز شتاير، ط3، 1400هـ)، ص 211.

وقد نَهَجَ أصحاب هذا القول مَشارِعَ شتَّى في تأويل صفة المجيء، فمنهم من قال يجيء الأمر، ومنهم من قال: الأعوان، وقال آخرون: معنى قوله: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ ﴾ [البقرة: 210]، يعني به: هل ينظرون إلّا أن **يأتيهم أمرُ الله**، كما يقال: «قد خشينا أن يأتينا بنو أمية»، يراد به: حُكمهم[1].

وقال آخرون: بل معنى ذلك: هل ينظرون إلا أن يأتيهم ثوابه وحسابه **وعذابه**، كما قال ﷻ: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ ﴾ [سبأ: 33]، وكما يقالَ: قطع الوالي اللِّصَّ أو ضَرَبَه. وإنما قطعه أعوانُه[2].

ومِنَ العلماء مَن أوَّلَ الإتيان بإتيان العذاب[3]، أو الملائكة[4]، أو كونه مجازًا[5]، او إتيان الأمر[6]، وقيل غير ذلك[7].

ومنهم من قال بِقِدَم الصفَة وأزليَّتها- بمعنى عدم تعلُّقها بالمشيئة والإرادة والاختيار-، ومنهم من قال بأنَّها مخلوقات منفصلة عن الله ﷻ[8]، حتّى إنهّم ينفرون من تسمية أحاديثها وآياتها بأحاديث وآيات الصفات، ويقولون: أحاديث الإضافات[9].

وفي الجملة لم يُنكر أحدٌ أحاديث المجيء والإتيان لورود آيات قرآنيَّة كريمة بمعناها، إمَّا أثبتها العلماء وأمرّوها دون تأويل، وإمَّا قبلوها وأوَّلوها، ولم ينكرها

(1) الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، جـ4، ص265.
(2) الطبري، المصدر السابق، جـ4، ص266.
(3) الماتريدي، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، جـ6، ص495.
(4) الماتريدي، المصدر السابق، جـ1، ص411.
(5) الماتريدي، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، جـ9، ص581.
(6) الماتريدي، المصدر السابق، جـ10، ص523.
(7) الماتريدي، المصدر نفسه، جـ10، ص170 وص524. وجـ6، ص551. وجـ9، ص581. وجـ10، ص524.
وينظر: ابن فورك، محمد بن الحسن بن فورك (ت406هـ)، تفسير ابن فورك (رسالة ماجستير)، تحقيق: سهيمة بنت محمد، (مكة المكرمة: جامعة أُم القُرى، 1430هـ)، جـ3، ص218.
(8) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ5، ص412.
(9) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ5، ص411.

غير الجهميَّة وفروعها، من المعتزلة ومن نحا نحوهم[1].

فهذه الصفة يثبتها من يثبت قيام الأفعال الاختيارية بنفسه، كمجيئه يوم القيامة، ونزوله، واستوائه على العرش. وهذا مذهب أئمة السلف وأئمة الإسلام المشهورين وأهل الحديث، والنقل عنهم بذلك متواتر.

«وقد دلَّ العقلُ والنقلُ على قيام الأفعال الاختيارية به [ﷻ]، فهو الفاعل المختار بفعل ما يشاء ويختار، ذو القدرة التامّة والحكمة البالغة والكمال المطلق، وقد ثبت في الصحيح أنّه يتحوّل من صورة إلى صورة، وثبت أنه يتبدّى لهم في صورة غير الصورة التي رأوه فيها أوّل مرة ثم يعود في الصورة التي رأوه فيها أوّل مرّة، وهذا كلّه حقّ؛ لأنّ الصادق المصدوق المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى قد أخبر به، **وليس في العقل ما ينفيه**، بل جميع ما أمَرَ به صاحبُ الشرع يوافقه العقل الصحيح ويؤيّده وينصره ولا يخالفه أصلًا»[2].

وخلاصة ما تقدَّم:

أنْ يُثبت لله تعالى الأفعال الاختياريَّة، ومنها المجيء والإتيان، فهو فعَّال لِما يريد سبحانه، وصفة المجيء واردة في القرآن الكريم أيضًا، وللعلماء في هذا الحديث وأمثاله اتجاهان اثنان كما مرَّ تقريره:

الاتجاه الأوَّل: إمرار نصوص الصفات كما جاءت، وهو مذهب السلف وهو الراجح.

والاتجاه الثاني: تأويلها، وقد اختلف أهل هذا لاتجاه في تعيين المراد بالمجيء على أقوال شتَّى، ولم ينكر أحاديث المجيء غيرُ الجهميَّة وفروعها من المعتزلة وأشباهها.

(1) البيهقي، الأسماء والصفات، تحقيق عبد الله بن محمد الحاشدي، (جدة: مكتبة السوادي، ط1، 1413هـ)، جـ2، ص374.

(2) ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد (ت744هـ)، الصارم المنكي في الرد على السبكي، تحقيق: عقيل بن محمد المقطري، (بيروت: مؤسسة الريَّان، ط1، 1424هـ)، ص-233 234. بتصرُّف يسير.

وأمَّا قضيَّة تحوُّل الصورة، فذلك حاصلٌ على مراحل: فإنَّه في أوَّل الأمر كما جاء في لفظ الحديث: فإنَّهم يرونه أوَّل مرَّة ثمَّ يأتيهم «في أدنى صورة من التي رأوه فيها أول مرة»، وأنَّه يمتحنهم فيقول: «أنا ربكُم»، وأنَّه حينئذ يَكشِف عن ساق فيَسجد له المؤمنون دون المنافقين، ثُمَّ يرفعون رؤوسهم وقد تحوَّل في الصورة التي رأوه فيها أول مرة. ولا يُكيَّف ما جاء في هذا الحديث، فإنَّ الله عز وجل ليس كمثله شيء.

المطلب الرابع: استشكال حديث النزول الإلهي

أَوَّلًا: عرضُ الاستشكال:

قال المستشكل سامر إسلامبولي:

«عَن أَبِي هُرَيرَةَ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللهَّ – صلى الله عليه وآله – قَالَ: «يَنزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنيَا حِينَ يَبقَى ثُلُثُ اللَّيلِ الآخِرُ، يَقُولُ: «مَنْ يَدعُونِي فَأَستَجِيبَ لَهُ، مَن يَسأَلُنِي فَأُعطِيَهُ مَن يَستَغفِرُنِي فَأَغفِرَ لَهُ»»[1].
خ7494/ م 758 – 168.

«وهذا الحديث باطل أيضًا في متنه؛ لأنَّ الله بائن عن خلقه ويستحيل أن يتم اتصال أو حلول بالمخلوق من قبل الخالق لأن ذلك ينفي ألوهيته، والقول بالنزول الذاتي دون اتصال أو دخول أو حلول إنما هو قول باطل وهراء لا يصدر من مخمور[2]. والذي يؤمن بنزول الله إلى السماء بذاته يلزم عليه أن يؤمن بصفة الدنو والتدلّي والتخفي وتغيير الصورة من شكل إلى آخر وله دار يختفي بداخلها عن خلقه بحيث لا يرونه إلا إذا دخلوا عليه[3] وله ساق يكشفها وهي أهم شيء في ذات الله، وكذلك الرِجْلُ التي يدعس بها على النار...الخ فيفتحون على أنفسهم باباً من الهراء والوهم والتصورات التي لا يقول بها إلاّ حشّاش ذهب عقله»[4].

(1)(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التهجُّد بالليل، باب الدعاء في الصلاة من آخر الليل، جـ2، ص53، برقم:1145، وكتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (يريدون أن يبدِّلوا كلام الله)، جـ9، ص143، برقم:7494، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل، جـ1، ص521، برقم:758.
(2)(2) كذا! ولعلّه أراد (إلا من مخمور).
(3)(3) فماذا يقول في قوله تعالى: (كلا إنهّم عن ربهم يومئذٍ لمحجوبون)؟!
(4)(4) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص345، وهو في النشرة المستقلَّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص70. وهذه العبارات خروج عن الموضوعيَة في الطرح العلمي!

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - مُجمَلُ استشكالِه كان توهُّم الحلول في المخلوق من جرَّاء النزول الإلهي.

2 - لزوم إيمان من يؤمن بالنزول الإلهي بالدنو والتدلّي، وتغيير الصورة والدار التي يزعم أنَّه- ﷻ- يختفي داخلَها، وأنَّ له ساقًا.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

المستشكِل مسبوق في هذا النقد[1]، وقد ذَكَرَ ابن الجوزي أنَّ أهل العلم في تناوُل هذا الحديث فريقان، فريق أمرُّوها كما جاءت- وهو السلف ومن تبعهم من العلماء من أهل الحديث-، وقد ذكر ابن الجوزي أنَّ أبا عيسى الترمذي حكى هذا عن مالك بن أنس وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك أنّهم قالوا في هذه الأحاديث: أمِرُّوها بِلا كيف، فهذه كانت طريقة عامة السلف. وفريقٌ سلكوا سبيل التأويل- وهم الخلف والمتكلِّمون-[2].

فأمَّا المذهب الأوَّل: إمرار صفة النزول الإلهي كما وردت دون تأويل ولا تمثيل ولا تكييف ولا تعطيل، فهو المتقرِّر في عقيدة المسلمين أهل السنَّة والجماعة ما قاله الإمام الشافعي:

«القول في السُّنَّة التي أنا عليها ورأيت أصحابنا عليها أهل الحديث الذين رأيتهم وأخذت عنهم مثل: سفيان ومالك وغيرهما: الإقرار بشهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمدًا رسول الله، وأنّ الله تعالى على عرشه في سمائه، يَقْرُبُ مِن خَلْقِهِ كيف شاء، وأنَّ الله تعالى ينزلُ إلى سماء الدنيا كيف شاء»[3].

---

(1) من المعاصرين: الموسوي، أبو هريرة، ص73، وكردي، نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، ص-215 217.

(2) ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث «الصحيحين»، جـ3، ص379.

(3) ابن قيِّم الجوزيَّة، اجتماع الجيوش الإسلامية على حرب المعطِّلة والجهميَّة (2ج)، تحقيق: عوَّاد عبد الله المعتق، (الرياض: مطابع الفرزدق، ط1، 1408هـ)، جـ2، ص165.

وقال أيضًا:

«ليس في سنَّة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا اتِّباعها، ولا نعترض عليه بكيفَ، ولا يَسَعُ عالِمًا فيما ثَبَتَ من السُّنَّة إلا التسليم؛ لأنَّ اللهَ قد فرضَ اتِّباعَها، وقد قال قومٌ: إنه ينزل أمرُه، وتنزلُ رحمتُه ونعمتُه، وهذا ليس بشيء؛ لأنَّ أمرَه بما شاء من رحمتِه ونِقمتِه ينزل بالليل والنهار بلا توقيت ثلث الليل ولا غيره»[1].

وجاء عن زهير بن عُبادة[2] قال: «كلُّ مَن أدركتُ من المشايخ- مالك وسفيان وفضيل بن عياض وعيسى[3] وابن المبارك ووكيع- كانوا يقولون: النزول حقٌّ»[4].

وقيل للإمام أحمد: «إنَّ الله ينزل إلى السماء الدنيا كيف شاء من غير وصف؟ قال: نعم»[5].

وقال إسحاق بن راهوية:

«قال لي الأمير عبد الله بن طاهر: يا أبا يعقوب هذا الحديث الذي ترويه عن رسول الله ﷺ: «ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا». كيف ينزل؟ قال: قلت أعزَّ الله الأمير، لا يقال لأمر الربِّ كيف، إنما ينزل بلا كيف»[6].

---

(1) ابن عبد البر، الاستذكار، جـ2، ص529. بتصرُّف يسير. وينظر: ابن عبد البر (ت463هـ)، التمهيد لما في الموطَّأ من المعاني والأسانيد (24ج)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، (الرباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ)، جـ7، ص-148 151.

(2) زهير بن عباد الرؤاسي ابن عم وكيع بن الجراح، سئل عنه أبو حاتم فقال: أصله كوفي، ثقة. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل (9ج)، تحقيق: عبد الرحمن المعلِّمي، (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانيَّة- تصوير: بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1371هـ)، جـ3، ص591.

(3) عيسى بن أبان، فقيه العراق، تلميذ محمد بن الحسن، وقاضي البصرة، له تصانيف وذكاء مفرط، وفيه سخاء وجود زائد، توفي: سنة إحدى وعشرين ومائتين.
الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ10، ص440. والذهبي، تاريخ الإسلام، جـ5، ص651.

(4) ابن أبي زمنين، أصول السنة، ص113.

(5) الفرَّاء، محمد بن الحسين (ت458هـ)، إبطال التأويلات (2ج)، تحقيق: محمد بن حمد النجدي، (الكويت: دار إيلاف الدوليَّة، د. ت)، ص260، برقم:259.

(6) قوام السنَّة، الحجة في بيان المحجة، جـ2، ص128

قال ابن وضَّاح[1]:

«سألت يحيى بن معين عن التنزُّل، فقال: «أَقِرَّ به ولا تَحُدَّ فيه بِقَولٍ، كلُّ مَن لقيتُ مِن أهل السنَّة يُصدِّق بحديث التنزُّل. قال: وقال لي ابن معين: صدِّق به ولا تَصِفْهُ»[2].

قال أبو عثمان الصابوني:

«فلمَّا صحَّ خبر النزول عن رسول الله، أقرَّ به أهلُ السُّنَّة، وقَبِلوا الخبَر، وأثبتوا النزول على ما قاله رسول الله ﷺ، ولم يعتقدوا تشبيهًا له بنزول خلقه، وعلموا وعرفوا وتحققوا واعتقدوا أنَّ صفاتِ الربِّ سبحانَه لا تُشبه صفاتِ الخَلق، كما أنَّ ذاتَهُ لا تُشبه ذواتِ الخَلقِ، تعالى اللهُ عمَّا يقولُ المُشَبِّهَةُ والمُعَطِّلَةُ عُلُوًّا كبيرًا، ولَعَنَهم لعنًا كثيرًا»[3].

ذلكَ أنَّ «الذي عليه أهل العلم من أهل السنّة والحقِّ والإيمان بمثل هذا وشِبهِهِ مِنَ القرآن والسُّنَن دونَ كيفيَّة، فيقولون: ينزل، ولا يقولون: كيف النزول؟ ولا يقولون: كيفَ الاستواء؟ ولا كيفَ المجيءُ في قوله ﷻ: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ٢٢ ﴾ [الفجر: 22]؟ ولا كيف التجلِّي في قوله: ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ ﴾ [الأعراف: 143]؟»[4].

قال عبَّاد بن العوام[5]:

---

(1) ابن وضاح أبو عبد الله محمد بن وضاح المرواني، مولى صاحب الأندلس عبد الرحمن بن معاوية الداخل، ولد سنة تسع وتسعين ومئة، وسمع يحيى بن معين وإسماعيل بن أبي أويس وأصبغ بن الفرج، وطبقتهم، روى عنه أحمد بن خالد الجباب وقاسم بن أصبغ ومحمد بن أيمن، وخلق، كان عالمًا بالحديث، بصيرًا بطرُقه وعِلَلِهِ، توفي في المحرم سنة سبع وثمانين ومائتين.
الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ13، ص-445 446. والذهبي، تاريخ الإسلام، جـ6، ص-828 829.

(2) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، جـ7، ص151.

(3) قوام السنَّة، الحجة في بيان المحجة، جـ2، ص-128 130.

(4) ابن عبد البر، الاستذكار، جـ2، ص529.

(5) عبَّاد بن العوَّام بن عمر الكلابي- مولاهم- أبو سهل الواسطي: ثقة، كان يتشيَّع فحبسه الرشيد زمانًا، ثم خلَّى عنه، فأقام ببغداد، قيل في تأريخ وفاته أقوال: ما بين ثلاث وسبع وثمانين، وله نحو من سبعين سنة.
الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ4، ص872، وابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص290، برقم:3138.

«قَدِمَ علينا شريكٌ واسطَ، فقلنا له: إنَّ عندنا قومًا يُنكرون هذه الأحاديث: «أنّ الله ﷻ ينزل إلى سماء الدنيا كلّ ليلة». فقال: إنما جاءنا بهذه الأحاديث من جاءنا بالسُّنَن عن رسول الله ﷺ في الصلاة والزكاة والصيام والحجّ، وإنما عرفنا الله ﷻ بهذه الأحاديث».

وللحافظ الدارقطني مصنَّف مفرد جمع فيه أحاديث النزول الإلهي، وهو مطبوع متداوَل[1].

وليس أهل الشريعة والحديث على ذلك المـُعتَقَد وحدهم، بل المتصوِّفة أيضًا، فالإمام العارف معمر بن أحمد الأصبهاني[2]، قال في عقيدته التي أوصى أصحابه بها من السنة وموعظته من الحكمة؛ مما كان عليه أهل الحديث والأثر، وأهل المعرفة والتصوف من المتقدمين والمتأخرين= قال فيها:

«وإنَّ اللهَ استوى على عرشه بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل، والاستواء معقول والكيف فيه مجهول، وأنَّه ﷻ مستوٍ على عرشه، بائنٌ مِن خَلْقِهِ والخلق منه بائنون؛ بلا حلول ولا ممازَجة ولا اختلاط ولا ملاصَقَة؛ لأنَّه الفرد البائن من الخلق الواحد الغني عن الخلق. وإنَّ الله ﷻ سميع بصير عليم خبير يتكلم ويرضى ويسخط ويضحك ويعجب، ويتجلَّى لعباده يوم القيامة ضاحكًا، وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا كيف شاء، فيقول: «هل من داع فأستجيب له، هل من مستغفر فأغفر له، هل من تائب فأتوب عليه، حتى يطلع الفجر». ونزولُ الربِّ إلى السماء بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل؛ فمن أنكر النزول أو تأوَّل فهو مبتدع ضالٌّ، وسائر الصفوة من العارفين على هذا»[3].

---

(1) الدارقطني، كتاب النزول، تحقيق: علي الفقيهي، (د. ن، ط1، د. م، 1403ه)ـ.

(2) هو الإمام العارف أبو منصور معمر بن أحمد بن محمد بن زياد الأصبهاني الزاهد، شيخ الصوفيَّة في زمانه بأصبهان، روى عن الطبراني وأبي الشيخ، توفي في رمضان سنة 418هـ.
الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ9، ص-302 303. ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، جـ5، ص92.

(3) ابن تيميَّة، مجموع الفتاوى، جـ5، ص61.

وفي جواب دعوى لزوم الحلول من النزول التي أثارَها المستشكِل، يقال:

إنَّ هاهنا أمرًا مهمًّا وهو: أنَّ من تأوَّل النزول على زعم أنه يلزم منه الحلول أو الزوال عن مكانه إنّما أُتيَ مِن قِبَلِ وقوع المتأوِّلُ في التشبيه، لذلك قال من قال من السلف: إنَّ كلَّ معطِّل مُشَبِّه، لذلك قال ابن بطة في الإبانة في رده على من قال إنّه يلزم من القول بنزوله زواله:

«أوَ لستُم تزعمون أنكم تنفون التشبيه عن رب العالمين؟ فقد صرتم بهذه المقالة إلى أقبح التشبيه، وأشدّ الخلاف؛ لأنَّكم إنْ جحدتُم الآثار وكذَّبتم بالحديث، رددتم على رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله، وكذبتم خبره، وإن قلتم: لا ينزل إلا بزوال. فقد شبهتموه بخلقِه، وزعمتم أنّه لا يقدر أن ينزل إلا بزواله على وصف المخلوق، الذي إذا كان بمكانٍ خَلا منه مكان، لكنّا نصدِّق نبيَّنا صلى الله عليه وسلم ونَقبل ما جاء به، فإنّا بذلك أُمرنا وإليه نُدِبنا، فنقول كما قال: «ينزل ربنا ﷻ». ولا نقول: إنّه يزول بل ينزل كيف شاء، لا نَصِفُ نزولَه، ولا نَحُدُّه، ولا نقول: إنَّ نزولَه زوالَه»[1].

وفي هذا الموطن توردُ استشكالات من قبيل «أنَّ الليل يختلف بالنسبة إلى الناس فيكون أوله ونصفه وثلثه بالمشرق قبل أوله ونصفه وثلثه بالمغرب، فلو كان النزول هو النزول المعروف للزم أن ينزل في جميع أجزاء الليل؛ إذ لا يزال في الأرض ليل، أو لا يزال نازلًا وصاعدًا وهو جمع بين الضدَّين.

وهذا إنما قالوه لتخيُّلهم من نزوله ما يتخيلونه من نزول أحدهم، وهذا عين التمثيل، ثم إنّهم بعد ذلك جعلوه كالواحد العاجز منهم الذي لا يمكنه أن يجمع من الأفعال ما يعجز غيره عن جَمْعِهِ، وقد جاءت الأحاديث بأنه يحاسب خلقه يوم القيامة كل منهم يراه مخليًا به يتجلَّى ويناجيه لا يرى أنه متخليًا لغيره

---

(1) ابن بطة، عبيد الله بن محمد (ت387هـ)، الإبانة الكبرى (9ج)، حقَّق هذا الجزء: الوليد بن محمد، (الرياض: دار الراية، ط1، 1418 هـ)، جـ7، ص240.

ولا مخاطِبًا لغيره، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: :«إذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين. يقول الله: حمِدني عبدي. وإذا قال: الرحمن الرحيم. قال الله: أثنى عليّ عبدي...»[1].

فكلٌّ من الناس يناجيه، والله تعالى يقول لكلٍّ منهم ذلك، ولا يشغله شأن عن شأن، وذلك كما قيل لابن عباس: كيف يحاسب الله تعالى الخلق في ساعة واحدة؟ فقال: كما يرزقهم في ساعة واحدة»[2].

«ولا يحتاج أن ينزل على هؤلاء ثم ينزل على هؤلاء، بل في الوقت الواحد الذي يكون ثلثًا عند هؤلاء وفجرًا عند هؤلاء يكون نزوله إلى سماء هؤلاء الدنيا، وصعوده عن سماء هؤلاء الدنيا، فسبحان الله الواحد القهار، ﴿ سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٨٢﴾ ﴾ [الصافات: 180-182]»[3]

وأمَّا قول المستشكِل بلزوم إيمان من يؤمن بالنزول الإلهي بالدنوِّ والتدلّي، وتغيير الصورة والدار التي يزعم أنَّه- ﷻ- يختفي داخلَها، وأنَّ له ساقًا. فهو ههنا قد خلط بين أُمور قد أُجيب عنها فيما سبق أو فيما سيأتي من هذا البحث إن شاء الله، ومنها: أنَّ الدنوَّ والتدلِّي هو حاصلٌ من جبريل عليه السلام، وتغيير الصورة هو ما ورد به الحديث فيما مرَّ، وقضيَّة الدار تهكُّمَ وخرج عن الموضوعيَّة في البحث والأدب مع الله ﷻ بقوله (يختفي بداخلها)، فإنَّ المعنى اللائق بجلال الله ﷻ أن يقال: (يحتجب)، وهو اللفظ القرآني، وصفة الساق مرَّ الكلام فيها.

وقد مرَّ من قبلُ إلزامُ مَن سأل عن الكيفيَّة إذا قال: كيف ينزل ربنا إلى سماء الدنيا؟ قيل له: كيف هو؟ فإذا قال: أنا لا أعلم كيفيته، قيل له: ونحن لا نعلم

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة فاتحة الكتاب في كلّ ركعة، جـ1، ص296، برقم:395.
(2) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، جـ4، ص-55 57.
(3) ابن تيمية، المصدر السابق، جـ4، ص58.

كيفية نزوله، إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف، وهو فرع له، وتابع له. فكيف يُطالَب المسؤول بالعلم بكيفية سمعه وبصره وتكليمه ونزوله واستوائه، والسائل لا يعلم كيفية ذاته!

وإذا كان السائلُ يُقِرُّ بأن الله ﷻ «ذاتًا حقيقة، ثابتة في نفس الأمر، مستوجبة لصفات الكمال، لا يماثلها شيء، فسمعه وبصره، وكلامه **ونزوله واستواؤه ثابت في نفس الأمر**، وهو متَّصِف بصفات الكمال التي لا يشابهه فيها سمعُ المخلوقين، وبصرُهم، وكلامُهم، ونزولهم، واستواؤهم»(1).

فهذا هو **الاتجاه الأوَّل** وهو مذهب السلف وأهل الحديث من إمرار الصِّفات كما جاءت في نصوص الشرع.

والاتجاه الثاني: تأويل صفة النزول الإلهي:

من لا يرى ظاهر الحديث فإنَّه يُقِرُّ بالحديث ولا يُنكِرُه لكنَّه يتأوَّله بخلاف ظاهرِه، باحتمال «أنَّ ذلك يرجع تأويله إلى إظهار فِعْلٍ وتدبير في عبادِهِ يسمّيه نزولًا، وأنه يحتمل أن يقال: إن معناه أن يظهر رحمته لهم وإجابته لدعائهم وأنّه من له أن لا يجيب ولا يرحم لأنَّ الإجابة منه فضلٌ، وتركها منه عدلٌ، فإذا أجابهم فقد نزل عماله أن يفعل بهم من ترك الإجابة إلى أن يفعل بهم ما يكون من فعله متفضِّلًا، **ويحتمل** أيضًا أن يكون معناه نزول ملائكته بأمره فيضاف إليه النزول على معنى ما وقع بأمره كما يقال نزل الأمير بموضع كذا إذا نزل أصحابه بأمره ونفذ فيه حكمه وسلطانه»(2). فذكر جملة احتمالات دون جزمٍ بأحدها.

والصواب هو **الاتجاه الأوَّل** الذي هو مذهب السلف، ويقول ابن عبد الهادي في صفة عُلوِّ الله ﷻ وعلاقتها بصفة النزول الإلهي:

---

(1) ابن تيمية، التدمرية (تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع)، ص-44 45. وينظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، جـ6، ص472.
(2) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، ص-471 472.

«إنَّ عُلُوَّهُ- سبحانه- على خلقه أمرٌ ذاتيّ له معلوم بالعقل والفطرة وإجماع الرسل، فلا يكون فوقَه شيءٌ ألبتَّة، ومع هذا فيدنو عشيَّةَ عرفة من أهل الموقف، وينزل إلى سماء الدنيا»[1].

وممَّا يستأنَس به لتقريب فهم هذه المسألة قولهم في الأرواح أنَّها تعرُجُ في منامها في ملكوت السماوات وترتع في الجنَّة، وهي لم تفارق أبدان أصحابها من الأنبياء والأولياء والصالحين، فإذا «كان شأن الأرواح ما ذكرنا وهي مخلوقة محصورة متحيزة، فكيف بالخالق الذي يحيط ولا يحاط به؟!»[2]

وأمّا المعتزلة الجهميّة فإنهم يَرُدُّون ذلك ولا يَقبلونه، وحديثُ النزول متواتر عن رسول الله ﷺ؛ قال عثمان بن سعيد الدارمي: «هو أغيَظُ حديث للجهمية»[3]، وقال أبو عمر بن عبد البر: «هو حديث ثابت من جهة النقل الصحيح الإسناد لا يختلف أهل الحديث في صحَّته»[4].

وفي جواب استشكال سامر إسلامبولي وبثّه شُبهةَ الحلول، وهو متعلّق بسؤال (الخلوِّ) وهل يخلو العرشُ منه سبحانه؟ فإنَّ خُلاصةُ مذاهب أهل العلم- المثبِتين لاستواء الرحمن على العرش فوق سماواته- في قضيَّة هل يخلو لعرش أم لا، من أهل الحديث في هذا على «ثلاثة أقوال:

منهم من ينكر أن يقال: يخلو، أو لا يخلو، كما يقول ذلك الحافظ عبد الغني وغيره.

(1) ابن عبد الهادي، الصارم المنكي في الرد على السبكي، ص229.
(2) ابن تيمية، شرح حديث النزول، ص99.
(3) الدارمي، نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله ﷻ من التوحيد، جـ1، ص500. وتتمَّته:
«أغيظ حديث للجهمية، وأنقضُ شيء لدعواهم؛ لأنهم لا يقرون أن الله فوق عرشه، فوق سمواته، ولكنه في الأرض، كما هو في السماء. فكيف ينزل إلى السماء الدنيا من هو تحتها في الأرض؟! وجميع الأماكن منها، ونفسُ الحديث ناقض لدعواهم وقاطع لحججهم».
(4) ابن عبد الهادي، الصارم المنكي في الرد على السبكي، ص229.

ومنهم من يقول: بل يخلو منه العرش، وقد صنف عبد الرحمن بن مندة مصنفًا في الإنكار على من قال: لا يخلو من العرش، أو لا يخلو منه العرش، كما تقدم بعض كلامه.

وكثير من أهل الحديث يتوقف عن أن يقول: يخلو أو لا يخلو.

وجمهورهم على أنه لا يخلو منه العرش. وكثير منهم يتوقف عن أن يقال: يخلو أو لا يخلو؛ لشكِّهم في ذلك، وأنهم لم يتبين لهم جواب أحد الأمرين، وإما مع كون الواحد منهم قد ترجح عنده أحد الأمرين، لكن يمسك في ذلك؛ لكونه ليس في الحديث ولما يخاف من الإنكار عليه. وأما الجزم بخلو العرش فلم يبلغنا إلا عن طائفة قليلة منهم.

والقول الثالث- وهو الصواب- وهو المأثور عن سلف الأمة وأئمتها: إنَّه لا يزال فوق العرش، ولا يخلو العرش منه، مع دُنوِّه ونزوله إلى السماء الدنيا، ولا يكون العرش فوقه، وكذلك يوم القيامة كما جاء به الكتاب والسنة، وليس نزوله كنزول أجسام بني آدم من السطح إلى الأرض، بحيث يبقى السقف فوقهم، بل الله منزَّه عن ذلك»[1].

«وفي الجملة، فالقائلون بأنه يخلو منه العرش طائفة قليلة من أهل الحديث، وجمهورهم على أنه لا يخلو منه العرش، وهو المأثور عن الأئمة المعروفين بالسنَّة، ولم يُنقَل عن أحدٍ منهم بإسناد صحيح ولا ضعيف أنَّ العرش يخلو منه»[2].

وهذا القول هو الذي ورد نصًّا عن إمام من أئمَّة السنَّة هو حمَّاد بن زيد، حين سأله بشر بن السُّرِّي فقال: «يا أبا إسماعيل، الحديث الذي جاء: «ينزل ربنا إلى سماء الدنيا»، يتحوَّل من مكان إلى مكان؟ فسكت حماد بن زيد، ثم قال: هو في

(1) ابن تيمية، شرح حديث النزول، ص-65 66.
(2) ابن تيمية، المصدر السابق، ص54. وينظر: ابن عبد الهادي، الصارم المنكي في الرد على السبكي، ص-232 234.

مكانه يَقْرُبُ مِن خَلْقِهِ كيف شاء»[1].

وقال إسحاق بن راهويه: «دخلتُ على عبد الله بن طاهر، فقال: ما هذه الأحاديث التي تروونها؟ قلت: أي شيء أصلح الله الأمير؟ قال: تروون أنَّ الله ينزل إلى السماء الدنيا. قلت: نعم، رواه الثقات الذين يروون الأحكام. قال: أينزل ويَدَعُ عرشَهُ؟ قال: فقلتُ: يَقدرُ أن ينزل مِن غير أن يخلوَ العرشُ منه؟ قال: نعم. قلتُ: ولِمَ تتكلَّمُ في هذا؟»[2].

«وقُرْبُهُ من العباد بتقرُّبهم إليه مما يُقِرُّ به جميع من يقول: إنَّه فوق العرش، سواء قالوا مع ذلك: إنّه تقوم به الأفعال الاختيارية أو لم يقولوا»[3].

وههنا أمرٌ مهمٌّ جدًّا في معتقد المسلمين جميعًا، وهو: عَظَمَة الله العليِّ العظيم، وقد قال تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾ ﴾ [الأنعام: 103] نَقَلَ ابنُ أبي حاتم في «تفسيره» عن أبي سعيد الخدري t عن النبي ﷺ في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ ﴾ [الأنعام: 103]، قال: «لو أنَّ الجن والإنس، والشياطين والملائكة؛ منذ خلقوا إلى أن فَنُوا صُفُّوا صفًّا واحدًا ما أحاطوا بالله أبدًا»[4]. «فَمَن هذه عَظَمَتُه، كيف يحصره مخلوق من المخلوقات، سماء أو غير سماء؟! حتى يقال: إنَّه إذا نزل إلى السماء الدنيا صار العرش فوقَه، أو يصير شيء من المخلوقات يحصره ويحيط به؟! سبحانه وتعالى»[5].

«والذي يجب القطع به: أنَّ الله ليس كمثله شيء في جميع ما يصف به نفسَه،

---

(1) العُقَيلي، محمد بن عمرو (322هـ)، الضعفاء (4ج)، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، (بيروت: المكتبة العلميَّة، ط1، 1404هـ)، جـ1، ص143، والذهبي، العرش، جـ1، ص229-230.

(2) الذهبي، العرش (2ج)، تحقيق: محمد بن خليفة التميمي، (المدينة النبوية: الجامعة الإسلاميَّة، ط2، 1424هـ)، جـ1، ص229-230.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ5، ص465.

(4) ابن أبي حاتم، تفسير ابن أبي حاتم، جـ4، ص1363، برقم:7736.

(5) ابن تيمية، شرح حديث النزول، ص117.

فمَن وَصَفَهُ بمثل صفات المخلوقين في شيء من الأشياء، فهو مخطئٌ قطعًا، كمَن قال: إنَّه ينزل فيتحرك وينتقل، كما ينزل الإنسان من السطح إلى أسفل الدار، كقول من يقول: إنَّه يخلو منه العرش، فيكون نزوله تفريغًا لمكان وشغلًا لآخر، فهذا باطلٌ يجب تنزيهُ الربِّ عنه»[1].

«وهذا هو الذي تقوم على نفيه وتنزيه الرب عنه الأدلَّةُ الشرعيّة والعقليّة؛ فإنَّ الله A أخبرَ أنَّه الأعلى، وقال: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: 1]، فإنْ كان لفظُ العُلُوِّ لا يقتضي عُلُوَّ ذاتِه فوقَ العرش، لم يَلزم أن يكون على العرش.

وحينئذ، فلفظ النزول- ونحوه- يُتَأَوَّلُ قطعًا، إذ ليس هناك شيء يتصور منه النزول، وإن كان لفظ العلو يقتضي علوَّ ذاته فوق العرش، فهو- سبحانه- الأعلى من كل شيء، كما أنّه أكبر من كل شيء، فلو صار تحت شيءٍ من العالَم، لكان بعضُ مخلوقاتِه أعلى منه، ولم يكن هو الأعلى، وهذا خلافُ ما وَصَفَ به نفسَه»[2].

ويلزم على القول بخلاف هذا القول لوازم، «فقد أخبرَ أنّه خَلَقَ السموات والأرض في ستّة أيام، ثمّ استوى على العرش، فإن لم يكن استواؤه على العرش يتضمّن أنّه فوق العرش، لم يكن الاستواء معلومًا، وجاز حينئذ ألّا يكون فوق العرش شيء؛ فيلزم تأويل النزول وغيره»[3].

«وكذلك سائر النصوص تبين وصفه بالعلو على عرشه في هذا الزمان، فعلم أن الربَّ- سبحانه- لم يزل عاليًا على عرشه، فَلَو كان في نصف الزمان أو كلِّه تحت العرش أو تحت بعض المخلوقات، لكان هذا مناقضًا لذلك،... وأيضًا، فقد قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝٦٧﴾

(1) ابن تيمية، شرح حديث النزول، ص-188 189.
(2) ابن تيمية، شرح حديث النزول، ص189.
(3) ابن تيمية، المصدر السابق، ص189.

[الزمر: 67]. فمَن هذه عَظَمَتُهُ يمتنِعُ أن يحصُرَهُ شيءٌ مِن مخلوقاته، وعن النبي ﷺ في تفسير هذه الآية أحاديثُ صحيحة اتَّفَقَ أهلُ العلم بالحديث على صحَّتِها وتلقِّيها بالقَبول والتصديق»[1].

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ صفة النزول الإلهي قد وردت في هذا الحديث، وهو حديث متواتر متَّفَق على صحَّته، ولأهل العلم في تناوله اتجاهان اثنان- كما مرَّ في أحاديث الصفات-، **الاتجاه الأوَّل**: إمراره كما جاء، أو تأويله، وتقدَّم في المطلب السابق ترجيح مذهب السلف في إمرار نصوص الصفات كما جاءت دون تأويل ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل، وأنَّ النزول الإلهي لا يلزم منه الحلول في المخلوقات، ولا يلزم منه خلوُّ العرش منه سبحانه، فذلك باطلٌ يُنزَّه الله عنه، فالله ينزل كيف شاء ليس كمثله شيء في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، ومن ذلك أيضًا أنَّه لا يلزم أن يدوم النزول لاختلاف البقاع في مرور الثلث الأخير من الليل بها، وذلك من قبيل الأفعال الاختياريَة الثابتة لله ﷻ.

والاتجاه الثاني: هو تأويله، ولم يتَّفق أهل هذا الاتِّجاه على تأويل واحد، بل اختلفت أقاويلهم، وهي جميعًا لا تخلو من نظر، والاتجاه الأوَّل هو الراجح.

(1) ابن تيمية، المصدر نفسه ص-190 191.

المبحث الثاني: استشكال أحاديث الإيمان بالآخرة ومقدِّماتها وأشراطها

مدخل:

الإيمانُ بالغيب من ركائز الإيمان وقواعِدِه، وأحاديث الإيمان باليوم الآخِر ومقدِّماته وأشراط الساعة ممَّا عُنيَتِ السنَّة ببيانه؛ فنبيَّنا ﷺ خاتم النبيِّين، وقد بُعث والساعةَ في تقارُب، ولا نبيَّ بعدَه يحذِّر الخلائق قيامَها، فكثُر في حديثه ﷺ النذارة منها، والإخبار بدنوِّ وقوعها، وكانت تلك الأحاديث ممَّا استشكل إسلامبولي بعضَه ممَّا أخرجه الشيخان في صحيحيهما، من حديث عذاب الميِّت ببعض بُكاء أهله عليه، وحديث نفي تعلُّق النجاة بالعمل، وحديث «إن يعِشْ هذا لا يدركْهُ الهَرَمُ حتى تقوم عليكم ساعتُكُم»، ولم يأتِ المستشكِل في هذا المبحث بدعوى جديدة في إنكار تلك الأحاديث، والأوَّل منها ممَّا استُنكِرَ في زمن الصحابة ﷺ، وقد حُشِدَ في هذا المبحث إجابات العلماء عن تلك الواردات، وكذلك ما استنبطه الباحث منها من الإجابات التي فتح الله بها عليه.

المطلب الأول: استشكال حديث: «إِنَّ المَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبعضِ بُكاءِ أَهلِهِ عليهِ».

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكِل:

«إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ»[1]. خ 1287/ م 2181

«وسنكتفي بالتعليق على هذا الحديث بتعليق السيدة أم المؤمنين زوجة النبي عائشة رضي الله عنها إذ قالت: لا والله ما حدّث رسول الله ذلك. ولكن قال: إن الله يزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله. وقالت: حسبكم القرآن: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [الأنعام: 164]. وقال: ابن عباس عند ذلك: والله أضحك وأبكى. وقالت عائشة: يغفر الله لأبي عبد الرحمن- عبد الله بن عمر- أما أنه لم يكذب، ولكنه نسي أو أخطأ إنما مرَّ رسول الله على يهودية يُبكى عليها. فقال: إنهم ليبكون عليها. وإنها لتعذب في قبرها»[2].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

استشكل منه- ما فَهِمَه- أن يُعذَّب أحدٌ بذنب غيره، وأنَّ توجيه الحديث أن يكون مختصًّا بالكفَّار.

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب قول النبي: «يُعذَّب الميت ببعض بكاء أهله عليه»، جـ2، ص80، برقم:1287، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب الميت يعذَّب ببكاء أهله عليه، جـ2، ص641، برقم:927، وقد عزاه المستشكِل إلى صحيح مسلم برقم:2181! وهذا نصُّ الحديث بهذا الرقم: مسلم، صحيح مسلم، جـ4، ص1716: «عائشة، قالت: كان يدخل على أزواج النبي صلى الله عليه وسلم مخنَّث فكانوا يعدونه من غير أولي الإربة، قال فدخل النبي صلى الله عليه وسلم يوما وهو عند بعض نسائه، وهو ينعت امرأة، قال: إذا أقبَلَت أقبَلَت بأربع، وإذا أدبَرَت أدبَرَت بثمانٍ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «ألا أرى هذا يعرف ما هاهنا! لا يَدخُلَنَّ عليكُنَّ». قالت: فَحَجبوه».

(2) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص312، وهو في النشرة المستقلَّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص24.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

قد أُجيب عن الاستشكال الذي أوردته أُمُّ المؤمنين بإجابات عِدَّة، لكنَّ أهمَّ ما فيها كانَ انتقاض اعتراضها بقلب الاستدلال بالآية التي استدلَّت بها نفسها على خلاف مطلوبها، فإنَّ الآية ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [الأنعام: 164]. متناولة للمؤمنين والكافرين على حدٍّ سواء، فهل يجوز تحميل الكافر أوزار غيره بغير جريرته!

وقد ذكر الإمام الشافعي الحديث وذكر إيراد أُمِّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها عليه، ووافقها في نقدها، وأن يكون وجه الصواب هو ما روته هي، بل ما روي عنها لفظُه من طريق عمرة بنت عبد الرحمن، واللفظ الذي روته عنها: «إنهم لَيَبكون عليها، وإنها لتُعَذَّبُ في قبرها»[1]. لا من طريق ابن أبي مُليكة، ولفظ ما رواه عنها: «إنّ اللهَ يزيدُ الكافرَ عذابًا بِبُكاءِ أهلِهِ عليه»[2].

وقد اختلفت أقوال أهل العلم في دفع التعارض بين الحديث والآية، ولخَّص ابن تيميَّة أقوالهم تلخيصًا حسنًا، وانتهى إلى نتيجة تجمع بين دلالة الآية القرآنيَّة الكريمة والحديث الشريف الصحيح، وإعمالُ الأدلَّة جميعًا أولى من إهمال بعضها[3]، فيقول:

«وأما قول السائل: هل يؤذيه البكاء عليه؟ فهذه مسألة فيها نزاع بين السلف والخلف والعلماء. والصواب: أنَّه يتأذى بالبكاء عليه، كما نطقت به الأحاديث الصحيحة عن النبي ﷺ أنه قال: «إنَّ الميت يُعذَّب ببكاء أهلِه عليه». وفي لفظ: «من يُنَح عليه، يُعذَّب بما نيحَ عليه». وفي الحديث الصحيح أنَّ عبد الله بن

(1) الشافعي، اختلاف الحديث (مطبوع مع كتاب الأُمّ)، جـ8، ص649. والحديث عند البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب قول النبي: يُعذَّب الميِّت ببعض بكاء أهله، جـ2، ص80، برقم:1289. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب الميت يعذَّب ببكاء أهله عليه، جـ2، ص643، برقم:932.

(2) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب الميت يعذَّب ببكاء أهله عليه، جـ2، ص642، برقم:928.

(3) الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت790هـ)، الاعتصام (3ج)، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الشقير وآخرين، (الدمام: دار ابن الجوزي، ط1، 1429هـ)، جـ2، ص66.

رواحة لما أغمي عليه جعلت أخته تَندُب، وتقول: واعضداه، واناصراه، فلما أفاق قال: ما قلتَ لي شيئًا إلّا قيل لي: أكذلك أنت؟[1] وقد أنكر ذلك طوائف من السَّلَفِ والخَلَفِ، واعتقدوا أنّ ذلك من باب تعذيب الإنسان بذنب غيره، فهو مخالف لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [الأنعام: 164]»[2]. ثم ذكر تنوُّع طرقهم في الكلام على تلك الأحاديث الصحيحة:

«**فمنهم** من غلَّط الرواة لها- كعمر بن الخطاب وغيره-، وهذه طريقة عائشة، والشافعي وغيرهما.

ومنهم مَن حَمَلَ ذلك على ما إذا أوصى به فيعذب على إيصائه، وهو قول طائفة: كالمزني، وغيره.

ومنهم من حمل ذلك على ما إذا كانت عادتهم، فيعذب على ترك النهي عن المنكر، وهو اختيار طائفة، منهم: جدّي أبو البركات. وكلُّ هذه الأقوال ضعيفة جدًّا.

والأحاديث الصحيحة الصريحة التي يرويها مثلُ عمرَ بن الخطاب، وابنِه عبد الله، وأبي موسى الأشعري، وغيرهم لا تُرَدُّ بمثل هذا.

وعائشة رضي الله عنها روَت عن النبي صلى الله عليه وسلم لفظين- وهي الصادقة فيما نقلته-، فروت عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله: «إنَّ اللهَ ليزيدُ الكافرَ عذابًا ببُكاء أهلِهِ عليه». وهذا موافق لحديث عمر، فإنّه إذا جاز أن يزيده عذابًا ببكاء أهله، جاز أن يُعذّب غيره ابتداء ببكاء أهله؛ ولهذا ردَّ الشافعي في مختلف الحديث هذا الحديث نظرًا إلى المعنى، وقال: الأشبه روايتها الأخرى: «إنّهم يبكون عليه، وإنه ليعذَّب في قبره».

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة مؤتة من أرض الشام، جـ5، ص144، برقم:4267.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ24، ص-369 370.

والذين أقروا هذا الحديث على مقتضاه، ظنَّ بعضُهم أنَّ هذا من باب عقوبة الإنسان بذنب غيره، وأنَّ الله يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، واعتقد هؤلاء أنَّ الله يعاقب الإنسان بذنب غيره»[1].

وتطرَّق إلى مسألة تعذيب الميت والتفريق بين العذاب والعقاب، وهو ملمحٌ مهمٌّ في الفصل في هذا المسألة وتفكيك إشكالها، ويحسُنُ في هذا الموضع التمهيد ببيان الفرق بين العذاب والعقاب في أصل لغة العرب، من «أعذبتُه إعذاباً، وعذّبتُه تعذيباً، كقولك: فطّمته عن هذا الأمر، وكلّ من مَنَعْتَهُ شيئاً فقد أعْذَبْتَهُ»[2]. فدلالة بنائه المضعَّف على سلب معنى أصله الذي يراد به «عَذُبَ الماءُ عُذوبةً فهو عَذْبٌ طيِّب، وأَعْذبتُه إعذاباً، واستعذبته، أي: أسقيته وشربته عَذْباً»[3]. قال ابن الحاجب:

إنَّ من معاني بناء (فَعَّل) المضعَّف «السَّلْب نَحْو: جَلَّدْتُ الْبَعِيرَ وقَرَّدْتُهُ»[4]. و»قَرَّدْتُ البعير: أي أزلت قُراده، وجَلَّدْتَه: أي أزلت جِلْدَه بِالسَّلْخ»[5]. أو أن يكون مأخوذًا مِن عَذَبَةِ السوط، «وعَذَبَةُ السَّوط: طَرَفُه»[6]؛ فهو آلة التعذيب غالبًا. وهذان من المعاني التي ذكرها الراغب الأصفهاني فيما يحتمل أن يكون أصل العذاب، فقال:

«قيل: أصله من العَذْبِ، فَعَذَّبْتُهُ أي: أزلت عَذْبَ حياته، على بناء: مرّضته وقذّيته، وقيل: أصل التَّعْذِيبِ: إكثارُ الضّرب بِعَذَبَةِ السّوطِ، أي: طرفها»[7].

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ24، ص370-371.
(2) الفراهيدي، العين، جـ2، ص103.
(3) الفراهيدي، المصدر السابق جـ2، ص102.
(4) ابن الحاجب، عثمان بن عمر (ت646هـ)، الشافية في علم التصريف (مطبوع مع الوافية نظم الشافية)، تحقيق: حسن أحمد عثمان، (مكة المكرمة: المكتبة المكيَّة، ط1، 1415هـ)، ص20.
(5) الرضي الأسترابادي، محمد بن الحسن (ت686هـ)، شرح شافية ابن الحاجب (4ج)، تحقيق: محمد نور الحسن وآخرين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1395هـ)، (1/ 94).
(6) الفراهيدي، العين، جـ2، ص103.
(7) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد (ت502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (دمشق- بيروت: الدار الشامية- دار القلم، ط1، 1412هـ)، (ص555).

وأمَّا أصل مادَّة (عقب) فيقول ابن فارس:

«العين والقاف والباء أصلان صحيحان: أحدهما يدلُّ على تأخير شيء وإتيانه بعدَ غيره. والأصل الآخر يدلُّ على ارتفاع وشِدَّة وصعوبة، فالأوَّل قال الخليل: كلُّ شيء يَعْقُبُ شيئًا فهو عَقيبُه، كقولك خَلَفَ يَخلُفُ، بمنزلة الليل والنهار، إذا مضى أحدُهما عَقب الآخرُ... ومن الباب: عاقبتُ الرجل معاقبة وعقوبة وعقابًا. واحذرِ العقوبة»[1].

والمقصود هو الأصل الأوَّل؛ فإنَّ الجزاء يعقُب العمل ويتلوه.

وفي التفريق بين العذاب والعقاب يقول أبو هلال العسكري[2]:

«أَنَّ العقَاب ينبئُ عَن استِحقَاق وَسمي بذلك لأنَّ الفاعل يستحقّهُ عقيب فعله، ويجوز أن يكون العذاب مُستَحقًّا وغير مستحَقٍّ، وأصل العقاب: التِّلْوُ، وهو: تأدية الأول إلى الثَّاني، يُقال: عقب الثَّانِي الأولَ، إِذا تلاه، وعقب اللَّيلُ النَهارَ وَاللَّيل والنَّهار هما عقيبان، وأعقبه بالغبطة حسرةً، إذا أبدله بهَا، وعقب باعتذار بعد إساءة، وَفِي التَّنزيل: ﴿وَلَّىٰ مُدۡبِرٗا وَلَمۡ يُعَقِّبۡ﴾ [النمل: 10]، أي: لم يرجع بعد ذهابه تاليًا له مجيئه، وفيه: ﴿لَا مُعَقِّبَ لِحُكۡمِهِۦ﴾ [الرعد: 41]»[3].

وقد بيَّن ابن تيمية أنَّ الاعتماد على هذا الفرق اللغوي بين العذاب والعقاب

---

(1) ابن فارس، مقاييس اللغة، جـ4، ص77-78.

(2) أبو هلال العسكريّ، صاحب التّصانيف الأدبيّة، صحب أبا أحمد العسكريّ، وأخذ عنه فأكثر، وأخذ عن غيره، وُلِد بعسكر مُكرَم، من تصانيفه: «صناعتى النظم والنثر» [وهو كتاب «الصناعتين»]، و«الفروق» وهو كتاب حسن، فرّق فيه بين معانى الكلمات، و«النظائر» وغيرها، عاش إلى بعد سنة أربعمائة.

ولم يجزم الذهبي بتاريخ وفاته، وجعله في الطبقة التي كانت وفيات أصحابها ما بين (411هـ- 420هـ)، وغيره يذكر سنة (395هـ).

القُفطيّ، علي بن يوسف (ت646هـ)، إنباه الرواة على أنباه النحاة (4ج)، (بيروت: المكتبة العصريّة، ط1، 1424هـ)، جـ4، ص189. والذهبي، تاريخ الإسلام، جـ9، ص338.

(3) أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله (ت395هـ أو بعدها إلى 420هـ)، الفروق اللغوية، تحقيق محمد إبراهيم سليم، (القاهرة: دار العلم والثقافة، د. ت)، ص239.

هو الفيصل في دفع الإشكال الوارد على هذا الحديث، ومثَّل له من نصوص الشريعة، فقال:

«فهو لم يقل: إنَّ الميت يعاقب ببكاء أهله عليه. بل قال: «يعذَّب» والعذاب أعم من العقاب، فإنَّ العذاب هو الألم، وليس كل من تألم بسبب كان ذلك عقابًا له على ذلك السبب، فإنَّ النبي ﷺ قال: «السفر قطعة من العذاب، يَمنعُ أحدَكم طعامَه وشرابَه»[1]. فسمى السفر عذابًا، وليس هو عقابًا على ذنب، والإنسان يعذَّب بالأمور المكروهة التي يشعر بها، مثل الأصوات الهائلة، والأرواح الخبيثة، والصور القبيحة، فهو يتعذّب بسماع هذا وشمِّ هذا، ورؤية هذا، ولم يكن ذلك عملًا له عوقب عليه، فكيف ينكر أن يعذب الميت بالنياحة وإن لم تكن النياحة عملًا له يعاقب عليه؟ والإنسان في قبره يُعذَّب بكلام بعض الناس، ويتألم برؤية بعضهم وبسماع كلامه، ولهذا أفتى القاضي أبو يعلى[2]: بأنَّ الموتى إذا عُمِلَ عندهم المعاصي فإنّهم يتألمون بها، كما جاءت بذلك الآثار، فتعذيبهم بعمل المعاصي عند قبورهم كتعذيبهم بنياحة من ينوح عليهم، ثم النياحة سبب العذاب»[3].

ثمَّ ذكر ما يندفع به العذاب، وبيّن أنَّ ما يصيب المؤمن من ذلك إنّما هو كفَّرة للخطايا: «وقد يندفع حكم السبب بما يعارضه، فقد يكون في الميت من قوة الكرامة ما يدفع عنه من العذاب، كما يكون في بعض الناس من القوة ما يدفع ضرر الأصوات الهائلة، والأرواح والصور القبيحة...

(1) البخاري، صحيح البخاري، أبواب العُمرة، باب السفر قطعة من العذاب، جـ3، ص8، برقم:1804، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب السفر قطعة من العذاب، جـ3، ص1526، برقم:1927.
(2) أبو يعلى بن الفرّاء محمد بن الحسين بن محمد بن خلف البغدادي، شيخ الحنابلة القاضي، حدّث عن أبي الحسن علي بن عمر الحربي، والمخلص، وطبقتهما، وتفقّه على أبي عبد الله بن حامد وغيره، وولي القضاء، توفي في تاسع عشر رمضان سنة ثمان وخمسين وأربع مئة، وعاش ثمانيًا وسبعين سنة.
الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ10، ص-101 108. وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، جـ5، ص252.
(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ24، -374 375.

وما يحصل للمؤمن في الدنيا والبرزخ والقيامة من الألم التي هي عذاب، فإن ذلك يُكفِّر الله به خطاياه، كما ثبت في «الصحيحين» عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «ما يُصيب المؤمنَ من وَصَبٍ[1] ولا نَصَبٍ[2]، ولا همٍّ ولا حَزَنٍ، ولا أذًى، حتى الشوكة يُشاكُها= إلّا كفَّر الله بها من خطاياه»[3].

وأجاب عن الاعتراض بمثل هذا التأويل على الحديث الثابت، فقال:

«وجماهير السلف والخلف علموا أنَّ مثل هذا التأويل لا يَصلُح أن يُرَدَّ به أحاديثُ ثابتةٌ عن رسولِ الله ﷺ وإن كانوا من صغار الصحابة كجابر وأبي سعيد، فكيف بما يرويه عمر ونحوه؟ وذلك أنَّ قولَه: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: 164] إنَّما فيه أنَّ المذنب لا يَحمِلُ ذنبَه غيرُه، وهذا حقٌّ لا يخالف معنى الحديث؛ فإنَّ الحديث ليس فيه أنّ الميتَ يَحملُ ذنبَ الحيّ، بل الحيُّ النائحُ يُعاقَبُ على نياحتِه عقوبةً لا يحملُها عنه الميّتُ، كما دلَّ على ذلك القرآن. وأما كون الميّت يتألَّم بعملِ غيرِه فهذا شيء آخر، كما أنه يَنْعَم بعمل غيرِه لشيء آخر لا ينافي قولَه: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم: 39].

وعن أبي موسى أن النبي ﷺ قال: «إنّ الميتَ يُعذَّب ببكاء الحيّ، إذا قالت النائحةُ: واعَضُداه! واناصراه! واكاسياه! جُبذَ الميتُ وقيل له: أنت عضدها؟ أنتَ ناصرُها؟! أنت كاسيها؟!». رواه الإمامَ أحمد في المسند[4].

وروى الترمذي عن أبي موسى أن رسولَ الله ﷺ قال: «ما من ميتٍ يموتُ

(1) الوَصَبُ: دوامُ الوَجَع ولُزومُه.
ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ5، ص190، مادَّة (وصب).
(2) النَّصَبُ: التَّعَبُ. وَقَدْ نَصِبَ يَنْصَبُ، ونَصَبَهُ غيرُه وأَنْصَبَهُ.
ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ5، ص62، مادة (نصب).
(3) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1408هـ)، جـ3، ص68. باختصار.
والحديث عند البخاري، صحيح البخاري، كتاب المرضى، باب ما جاء في كفَّارة المرض، جـ7، ص114، برقم:5640. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من كرض، جـ4، 1999، برقم:2572.
(4) أحمد بن حنبل، مسند أحمد، جـ32، ص488، برقم:19716.

فيقومُ باكيهم فيقول: واجَبَلاه! واسنداه! أو نحو ذلك إلا وُكِّلَ به ملكان يَلْهَزَانِه أهكذا أنت؟ «. قال الترمذي: حديث حسن غريب[1].

وفي سنن أبي داود أن النبي ﷺ قال لنسوةٍ في جنازةٍ: «ارجعنَ مأزوراتٍ غيرَ مأجوراتٍ، فإنكنّ تَفْتِنَّ الحيَّ وتُؤذِيْنَ الميتَ»[2].

فهذا ونحوه هو تعذيب الميت بالنياحة، والحيُّ في الدنيا قد يُعذَّب بما يراه ويسمعه ويَشَمُّه من أمورٍ منفصلةٍ عنه، وهو التعذيب الذي يلحق مِن جنس سائر ما يلحقُه مِن هَولِ الفتنة والضغطة وهَول القيامة وغير ذلك من أنواع الآلام»[3].

فإذن ما يَحصُل للألم بنياحة الحيِّ ليس عقوبة له على ذنب غيره، بل النائحةُ تُعاقَب على نياحتها، «والميت ما يَحملُ وِزْرَ النائحة، بل يَحصُل له بنياحتها من الألم الذي يتعذب به، وليس كلُّ ألم يَحصُل للإنسان بسبب من الأسباب يكون عقوبةً عليه»[4].

وقد يُتوَهَّم أنَّ أُمَّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها إنّما عارَضَت هذا الحديث بالعقل، وليس الأمر كذلك، بل عَرَضَته على ما استقرَّ عندها من أُصول الشريعة، واجتهدت في ذلك وُسعها- وهي أهلٌ للاجتهاد- وما كلُّ مجتهدٍ حظُّه الصواب، وههنا يمكن أن يُذكر ما قرَّره ابن القيِّم من أنَّ أُمَّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها «لما سمعت قوله صلى الله عليه وسلم: «إنَّ الميت يُعذّب ببكاء أهله عليه». عارضته بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [الأنعام: 164]، ولم تعارضه

(1) الترمذي، جامع الترمذي (سنن الترمذي)، أبواب الجنائز عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في كراهية البكاء على الميت، جـ3، ص317، برقم:1003.

(2) ابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب الجنائز، باب ما جاء في اتباع النساء الجنائز، جـ1، ص502، برقم:1578، ولم أره في سنن أبي داود ، فلعلّه في نسخة منها. ولم يَعْزُه المِزِّيّ، لغير ابن ماجة في تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، جـ7، ص443، برقم:10269.

(3) ابن تيمية، جامع المسائل، جـ3، ص-138 141.

(4) ابن تيمية، المصدر السابق، جـ4، ص148.

بالعقل، بل غلَّطتِ الرواة، والصواب: عدم المعارضة وتصويب الرواة، فإنَّهم ممَّن لا يُتَّهم، وهم: عمر وابنه، والمغيرة بن شعبة وغيرهم، والعذاب الحاصل للميت بسبب بكاء أهله: تألُّمُه وتأذِّيه ببكائهم عليه، والوزر المنفي: حمل غير صاحبه له هو عقوبة البريء وأخذه بجريرة غيره، وهذا لا ينافي تأذِّي البريء السليم بمصيبة غيره، فالقوم لم يكونوا يعارضون النصوص بعقولهم وآرائهم، وإن كانوا يطلبون الجمع بين النصين يوهِم ظاهرُهما التعارضَ»[1].

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّه قيل في معنى الحديث أقوال، أمثلُها: القول المبني على التفريق بين العذاب والعقاب من حيث أصل اللغة، فالعقاب يُنبِئُ عن استحقاق على ذنب، وأمَّا العذاب فلا يلزم منه ذلك، إذ هو أعمُّ، ومِن ذلك كون السفر قطعةً من العذاب، وليس عقابًا على ذنب، وعذاب المؤمن الميِّت ببُكاء أهله ممَّا يُكفِّر الله به خطاياه، وليس في ذلك أنَّه يحمل خطايا غيرِه، فالكافر أيضًا لا يستحقُّ أن تُحمل عليه ذنوب غيره، وأمَّا اعتراضُ أمِّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها فلم يكن بمقتضى العقل، بل لظنِّها معارضة الحديث لنصِّ القرآن الكريم، ولذلك غلَّطتِ الراوي، ولم ينفرد به صحابيٌّ واحد.

(1) ابن قيِّم الجوزيَّة، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة (اختصره ابن الموصلي)، تحقيق: سيد براهيم، (القاهرة: دار الحديث، ط1، 1422هـ)، ص171.

المطلب الثاني: استشكال حديث «لَن يُنَجِّيَ أَحَدًا منكم عَمَلُهُ»

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكل سامر إسلامبولي:

«قَالَ رَسُولُ اللهِّ - صلى الله عليه وآله- «لَنْ يُنَجِّيَ أَحَدًا مِنكُم عَمَلُهُ». قَالُوا: وَلاَ أَنتَ يا رسولَ اَللهِّ؟ قَالَ: «وَلاَ أَنَا، إلاَّ أَن يَتَغَمَّدَنِي اللهُّ بِرَحمَةٍ، سَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَاغْدُوا وَرُوحُوا، وَشَيءٌ مِنَ الدُّلْجَةِ»[1]. م 7289/ خ 6463

«وهذا الحديث يبدو عليه أنه من وضع الزهاد العابدين الذين يمنعون الناس من العمل في الدنيا فعلقوا الأمر برحمة الله فقط وسلبوا من العمل قيمته، وهذا الحديث متصادم بشكل صريح مع عشرات النصوص القرآنية التي تجعل العمل الصالح هو سبب دخول الجنة نحو قوله تعالى:

1 - ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴿٨﴾ ﴾ [الزلزلة: 7-8].

2 - ﴿ ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ طَيِّبِينَ ۙ يَقُولُونَ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمُ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٣٢﴾ ﴾ [النحل: 32]

3 - ﴿ وَنَزَعْنَا مَا فِى صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمُ ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ وَقَالُوا۟ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ ۖ لَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ ۖ وَنُودُوٓا۟ أَن تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾ [الأعراف: 43].

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرِّقاق، باب القصد والمداومة على العمل، جـ8، ص98، برقم:6463، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب صفة القيامة والجنَّة والنار، باب لن يدخل أحدٌ الجنَّة بعمله، جـ4، ص2169، برقم:2816. وتتمَّته في رواية البخاري: «والقصد القصد تبْلغوا». وظاهرٌ خلل التخريج بتقديم مسلم على البخاري.

4 - ﴿ أَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْمَأْوَىٰ نُزُلًۢا بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿١٩﴾ ﴾ [السجدة، 19]، رغم أن دخول المؤمنين للجنة هو بعملهم أولاً وبرحمة الله ثانياً، ولذلك لم يصف الله حسابه للناس يوم القيامة بالعدل وإنما نفى الظلم عن فعله ﴿ مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾ ﴾ [فصلت: 46]، وهذا فوق العدل وهو الرحمة»[1].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - كون هذا الحديث- في ظنِّ المستشكِل- متصادمًا بشكل صريح مع عشرات النصوص القرآنية التي تجعل العمل الصالح هو سبب دخول الجنة.

2 - الحديث من وضع الزُّهَّاد الذين يعلِّقون الأمر برحمة الله فقط، ويسلبون العمل قيمتَه.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

هو مسبوق بسلفه عبد الحسين الموسوي[2]، والإشكال عند سامر إسلامبولي ناتج من ظنِّه حصول التنافي والتناقض بين مدلول الحديث القاضي بكون دخول الجنَّة لم توجبه الأعمال حتى يتغمَّد الله عباده برحمته، ومدلول الآيات الكريمة التي يدلُّ ظاهرها على كون الأعمال أسبابًا في دخول الجنَّة.

ولا يأتي هؤلاء النكرانيّون بحديث يستنكرونه إلا كان حُجَّةً عليهم، فإنَّ هذا الحديث موافق لمقتضى القرآن الكريم، وفي ذلك يقول ابن رجب الحنبلي في الأصل العظيم الذي دلَّ عليه هذا الحديث وأشباهه:

(1) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص-312 313، وهو في النشرة المستقلَّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص-24 25.
(2) الموسوي، أبو هريرة، ص179.

«أمّا الأصل، فهو: أنَّ عملَ الإنسان لا يُنَجّيه من النار ولا يُدخلُه الجنّة، وأنّ ذلك كلّه إنّما يحصل بمغفرة الله ورحمته.

وقد دلّ القرآن على هذا المعنى في مواضعَ كثيرة، كقوله تعالى: ﴿فَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَأُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأُوذُواْ فِي سَبِيلِي وَقَٰتَلُواْ وَقُتِلُواْ لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [آل عمران: 195]، وقوله تعالى: ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَٰنٍ وَجَنَّٰتٍ لَّهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ ﴿٢١﴾﴾ [التوبة: 21]، وقوله تعالى: ﴿تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١١﴾ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [الصف: 11-12]. فقَرَنَ بين دخول الجنة والنّجاة من النار، وبين المغفرة والرحمة، فدلَّ على أنّه لا يُنال شيءٌ من ذلك بدون مغفرة الله»[1][2].
ثمَّ نَقَل عن بعض السلف: «الآخرة إمَّا عفو الله أو النار، والدنيا إمَّا عصمة الله أو الهلكة»[2][1]. وكان محمد بن واسع يودِّع أصحابه عند موته ويقول: «عليكم السلام، إلى النار أو يعفو الله»[3].

ولابن تيميَّة رسالة مستقلَّة في شرح المعاني التي اشتمل عليها هذا الحديث، وقد سئل عن التعارض المتوهَّم بين الحديث والآيات الكريمة من مثل قوله تعالى: ﴿وَنُودُوٓاْ أَن تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [الأعراف: 43]، وسبيل الجمع بينهما، هذه فقرات منها:

1 - توهُّمُ المستشكِل أنَّ المـُثبَتَ في القرآن الكريم من كون الأعمال سببًا لدخول الجنَّة هو ذاته المنفي في هذا الحديث:

---

(1) ابن رجب الحنبلي، المحجَّة في سير الدُّلجة (شرح حديث: «لن ينجّيَ أحدًا منكم عملُه»)، تحقيق: يحيى مختار غزّاوي، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1، 1404هـ)، ص25-26.

(2) القائل هو: محمد بن يوسف الأصبهاني، وقوله عند: ابن أبي الدنيا، محمد بن عبيد (ت281هـ)، التوبة، تحقيق: مجدي السيد إبراهيم، (القاهرة: مكتبة القرآن، د. ت)، ص79.

(3) القائل هو: محمد بن واسع، وقوله عند: ابن أبي الدنيا، المحتضرين، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1417هـ)، ص142.

«والجواب: أنَّ المثبت في القرآن ليس هو المنفي في السنة، لا مناقضة بين ما جاء به القرآن وما جاءت به السنة إذ المثبت في القرآن ليس هو المنفي في السنة والتناقض إنما يكون إذا كان المثبت هو المنفي، وذلك أن الله تعالى قال: ﴿ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾ [الأعراف: 43]، وقال: ﴿ كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ ﴿٢٤﴾ ﴾ [الحاقة: 24]، وقال: ﴿ أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَىٰ نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٩﴾ ﴾ [السجدة، 19]، وقال: ﴿ وَحُورٌ عِينٌ ﴿٢٢﴾ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ ﴿٢٣﴾ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾ [الواقعة: 22-24].

فبيَّن بهذه النصوص أنَّ العمل سبب للثواب والباء للسبب، كما في مثل قوله تعالى: ﴿ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ ﴾ [الأعراف: 57]، وقوله: ﴿ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ [البقرة: 164]، ونحو ذلك مما يبين به الأسباب.

ولا ريب أن العمل الصالح سبب لدخول الجنة والله قدَّر لعبده المؤمن وجوب الجنة بما ييسره له من العمل الصالح كما قدر دخول النار لمن يدخلها بعمله السيء كما في «الصحيحين» عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من الجنة ومقعده من النار». قالوا: يا رسول الله! أفلا نتكل على الكتاب وندع العمل؟! قال: «لا، اعملوا فكلٌّ ميسَّر لما خُلِقَ له، أمَّا من كان من أهل السعادة، فسييسره لعمل أهل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاوة فسييسره لعمل أهل الشقاوة»(1). وقال: «إنَّ الله خلق للجنة أهلاً وخلقها لهم وهم في أصلاب آبائهم، وبعمل أهل الجنة يعملون، وخلق للنار

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، سورة والليل إذا يغشى، باب فسنيسرِّه للعُسرى، جـ6، ص171، برقم:4949، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب القدَر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أُمِّه، جـ4، ص2039، برقم:2647.

أهلًا وخلقها لهم وهم في أصلاب آبائهم وبعمل أهل النار يعملون»»[1][2].

2 - ينبغي معرفة أنَّ السبب لا يستقلُّ بالحُكم:

«إذا عُرِفَ أن الباء هنا للسبب فمعلوم أن **السبب لا يستقل بالحكم**؛ فمجرَّد نزول المطر ليس موجِبًا للنبات، بل لا بُدَّ من أن يخلق الله أمورًا أخرى ويدفع عنه الآفات المانعة فيربيه بالتراب والشمس والريح، ويدفعَ عنه ما يُفسده؛ فالنبات محتاج مع هذا السبب إلى فضلٍ منَ الله أكبر منه.

وأما قوله صلى الله عليه وسلم: «لن يدخل أحد منكم الجنّة بعمله». قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «ولا أنا، إلّا أنْ يتغمَّدني الله برحمة منه وفضل». فإنَّه ذَكَرَه في سياق أمرِهِ لهم **بالاقتصاد**، قال: «سدِّدوا وقاربوا، واعلموا أنَّ أحدًا منكم لن يدخل الجنَّةَ بعملِه».

وقال: «إنَّ هذا الدين متين، وإنّه لن يُشادَّ الدينَ أحدٌ إلا غَلَبَهُ، فسدِّدوا وقارِبوا واستعينوا بالغُدوة والرَّوحة، وشيءٍ من الدُّلجة، والقصدَ تبلَّغوا»[3].

3 - فائدة هذا الحديث معرفة صفة الإنسان، وهي العبوديَّة، فهو عبدٌ وليس أجيرًا:

فقد «نفى بهذا الحديث ما قد تتوهَّمُه النفوس من أنَّ الجزاء من الله ﷻ على سبيل المعاوضة والمقابلة كالمعاوضات التي تكون بين الناس في الدنيا، فإنَّ الأجير يعمل لمنِ استأجره فيعطيه أجره بقدر عمله على طريق المعاوضة، إن زاد أجرته وإن نَقَصَ نقص أجرته وله عليه أجرة يستحقها كما يستحقُّ البائع الثمن، فنفى صلى الله عليه وسلم أن يكون جزاء الله وثوابه على سبيل المعاوضة والمقابلة

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، جـ4، ص2050، برقم:2662.

(2) ابن تيمية، جامع الرسائل، تحقيق: محمد رشاد سالم، (الرياض: دار العطاء، ط1، 1422هـ)، جـ1، ص-145 146.

(3) ابن تيمية، المصدر السابق، جـ1، ص-146 147.

والمعادلة، والباء هنا كالباء الداخلة في المعاوضات كما يقال استأجرت هذا بكذا وأخذت أجرتي بعملي»[1].

4 - وجوه الغلط في توهُّم كون الإنسان أجيرًا وليس عبدًا:

«أحدها: أنَّ الله تعالى ليس محتاجًا إلى عمل العباد...

الثاني: أنَّ الله هو الذي مَنَّ على العامل بأن خَلَقَهُ أوَّلًا وأحياهُ ورَزَقَهُ، ثمَّ بِأن أرسل إليه الرسل وأنزل إليه الكتب، ثمَّ بأن يسَّر له العملَ وحبَّب إليه الإيمان وزيَّنه في قلبه، وكرَّه إليه الكفر والفسوق والعصيان...

الوجه الثالث: أنَّ عمل العبد لو بلغ ما بلغ ليس هو مما يكون ثواب الله مقابلًا له ومعادِلًا حتى يكون عوضًا، بل أقلُّ أجزاء الثواب يستوجب أضعاف ذلك العمل.

الرابع: أنَّ العبد قد ينعم ويُـمَـتَّع في الدنيا بما أنعم الله به عليه ممَّا يستحق بإزائه أضعاف ذلك العمل، إذا طُلِبَت المعادَلَة والمقابلة، وإذا كان كذلك لم يبالغوا في الاجتهاد مبالغة من يضرُّه الاجتهاد كالمُنْبَتِّ الذي لا أرضًا قطع ولا ظهرًا أبقى، وزال عنهم العُجْبُ وشهدوا إحسان الله بالعمل.

الخامس: أنَّ العِباد لا بُدَّ لهم من سيِّئات، ولا بُدَّ في حياتهم من تقصير، فلولا عفوُ الله لهم عن السيئات وتقبله أحسنَ ما عملوا= لَمَا استحقُّوا ثوابًا، قال تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنۡهُمۡ أَحۡسَنَ مَا عَمِلُواْ وَنَتَجَاوَزُ عَن سَيِّـَٔاتِهِمۡ فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلۡجَنَّةِۖ وَعۡدَ ٱلصِّدۡقِ ٱلَّذِي كَانُواْ يُوعَدُونَ ﴿١٦﴾ ﴾ [الأحقاف: 16]، وقال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِي جَآءَ بِٱلصِّدۡقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُتَّقُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾ [الزمر: 33]، إلى قوله: ﴿لِيُكَفِّرَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ أَسۡوَأَ ٱلَّذِي عَمِلُواْ وَيَجۡزِيَهُمۡ أَجۡرَهُم بِأَحۡسَنِ ٱلَّذِي كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾ [الزمر: 35]»[2].

(1) ابن تيمية، جامع الرسائل، جـ1، ص-147 148.
(2) ابن تيمية، جامع الرسائل، جـ1، ص-148 150 باختصار.

«وقوله: ﴿ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [المائدة: 105] يثبت السبب الموجب لأَنْ يفعلَه العبدُ، وقد قال سفيان بن عيينة: كانوا يقولون: ينجون من النار بالعفو، ويدخلون الجنة بالرحمة، ويتقاسمون المنازل بالأعمال. فنبَّه على أن مقادير الدرجات في الجنَّةِ تكون بالأعمال، وأنَّ نفسَ الدخولِ هو بالرحمة؛ فإنَّ الله قد يُدخِلُ الجنةَ مَن يُنشِئُهُ لها في الدار الآخرة، بخلاف النار، فإنَّه أقسَمَ أن يملأَها مِن إبليسَ وأتباعِهِ»[1].

6 - الأمر عامٌّ في علاقة الأسباب بمسبَّباتها - بالفتح - حتى في الأمور الطبيعيَّة لا يستقلُّ السبب بالإيجاب:

«من فهم أن السبب لا يوجب المسبب بل لا بدَّ أن يَضُمَّ الله إليه أمورًا أخرى وأن يدفع عنه آفات كثيرة، وأنه قد يخلق المسبب بدون السبب= انفتح له حقيقة الأمر من هذا وغيره»[2].

«ومجرَّد الأسباب لا يوجب حصول المسبب؛ فإنَّ المطر إذا نزل وبذر الحب لم يكن ذلك كافيًا في حصول النبات، بل لا بُدَّ من ريح مربيّة بإذن الله، ولا بُدَّ مِن صرف الانتفاء عنه؛ فلا بُدّ مِن تمام الشروط وزوال الموانع، وكلُّ ذلك بقضاء الله وقَدَرِه، وكذلك الولد لا يولد بمجرَّد إنزال الماء في الفرج، بل كم من أنزَل ولم يولَد له، بل لا بُدَّ من أن الله شاء خلقه فتحبلَ المرأةُ وتُربِّيَه في الرَّحِم، وسائر ما يتمُّ به خَلقه من الشروط وزوال الموانع، وكذلك أمرُ الآخرة، ليس بمجرَّد العمل ينال الإنسان السعادة، بل هي سبب، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إنه لن يدخل أحدكم الجنة بعمله». قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «ولا أنا، إلّا أن يتغمَّدَني اللهُ برحمةٍ مِنهُ وفَضلٍ». وقد قال: ﴿ ٱدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٣٢﴾ ﴾ [النحل: 32]، فهذه باء السبب، أي: بسبب أعمالكم، والذي نفاه النبي صلى الله عليه وسلم: باء المقابَلة، كما يقال: اشتريت هذا بهذا.

(1) ابن تيمية، المصدر السابق، جـ1، ص- 151 152.
(2) ابن تيمية، جامع الرسائل، جـ1، ص152. باختصار.

أي: ليس العمل عِوَضًا وثمنًا كافيًا في دخول الجنّة، بل لا بُدَّ مِن عفوِ الله وفضلِه ورحمتِه، فبعفوه يمحو السيِّئات، وبرحمته يأتي بالخيرات، وبفضلِه يضاعف البركات»[1].

7 - أصناف الفِرَقِ التي ضلَّت عن الصواب في هذه المسألة:

«في هذا الموضع ضلَّ طائفتان من الناس:

فريق: آمنوا بالقدر وظنوا أنَّ ذلك كافٍ في حصول المقصود، فأعرضوا عن الأسباب الشرعيّة والأعمال الصالحة، وهؤلاء يؤول بهم الأمر إلى أن يكفروا بكُتب الله ورسُله ودينِه.

وفريق: أخذوا يطلبون الجزاء من الله كما يطلبه الأجير من المستأجر، متّكلين على حولهم وقوتهم وعملهم، وكما يطلبه المماليك، وهؤلاء جُهَّال ضُلَّال؛ فإنَّ الله لم يأمُرِ العبادَ بما أمَرَهم به حاجةً إليه، ولا نهاهم عمّا نهاهم عنه بُخلًا به، ولكن أمرهم بما فيه صلاحُهم ونهاهم عمّا فيه فسادُهم»[2].

وهو سبحانه مع غناه عن العالمين خَلَقَهُم وأرسَلَ إليهم رسولًا يبيِّن لهم ما يسعدهم وما يشقيهم، ثم إنَّه هَدى عبادَه المؤمنين لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه، فمنَّ عليهم بالإيمان والعمل الصالح، فخلقُه بفضله، وإرسالُه الرسول بفضلِه، وهدايتُه لهم بفضلِه، وجميع ما ينالون به الخيرات من قواهم وغير قواهم هي بفضله، فكذلك الثواب والجزاء هو بفضله وإن كان أوجب ذلك على نفسه، كما حرَّم على نفسه الظلم، ووعد بذلك كما قال: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: 54]، وقال تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [الروم: 47]، فهو واقع لا محالة واجب بحكم إيجابه ووعده»[3].

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ8، ص-70 71. باختصار.
(2) ابن تيمية، المصدر السابق، جـ8، ص71.
(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ8، ص72.

وقد جَعَل ابن رجب الحنبلي المذاهب في تفسرة هذا الحديث مذهبين:

1 - أنَّ دخول الجنَّة بالرحمة، ولكنَّ انقسام المنازل بحسب العمل.

2 - أنَّ الباء الـمُثبتَة في الآيات سببيَّة، والباء المنفيَّة في الحديث هي باء المقابلة والمعاوضة[1].

وفي حقيقة الأمر يُمكِن إعمال التفسيرين في مذهب واحد، أنَّ الدخول يكون بمقتضى رحمة الله ﷻ، ثمَّ يقتسم الناس المنازل بمقتضى عدل الله ﷻ بمقابلة العمل.

وخُلاصة القول في هذه المسألة:

أنَّه يعُلِمَ مما تقدَّم ألّا تنافي بين كون الأعمال سببًا في دخول الجنَّة، وعدم كونها موجبًا لدخولها إلَّا أن يتغمَّد الرحمن عباده برحمته، «إذ توارد النفي والإثبات ليس على معنى واحد، فالمنفي: استحقاقها بمجرد الأعمال، وكون الأعمال ثمنًا وعِوَضًا لها، ردًّا على القدرية المجوسية، التي زعمت أن التفضل بالثواب ابتداء متضمَّن لتكرير المنة»[2].

«فكيف برب العالمين الذي إنما يتقلب الخلائق في بحر منَّته عليهم، ومحض صدقته عليهم، بلا عوض منهم ألبتّة؟ وإن كانت أعمالهم أسبابًا لما ينالونه من كرمه وجوده، فهو المنان عليهم، بأن وفقهم لتلك الأسباب وهداهم لها، وأعانهم عليها، وكملها لهم، وقبلها منهم على ما فيها؟ وهذا هو المعنى الذي أثبت به دخول الجنة في قوله: ﴿بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: 105].

فهذه باء السببية، ردًّا على القَدَريّة والجَبْريّة الذين يقولون: لا ارتباط بين الأعمال والجزاء، ولا هي أسباب له، وإنما غايتها أن تكون أمارات.

(1) ابن رجب الحنبلي، المحجَّة في سير الدلجة، ص-27 28.
(2) ابن قيِّم الجوزيَّة، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، جـ1، ص115.

قالوا: وليست أيضًا مُطَّرِدَةً، لِتَخَلُّفِ الجزاء عنها في الخير والشرِّ، فلم يبق إلّا محضُ الأمر الكوني والمشيئة.

فالنصوص مبطلة لقول هؤلاء، كما هي مبطلة لقول أولئك، وأدلَّة المعقول والفطرة أيضًا تُبطِلُ قولَ الفريقين، وتُبيِّن لمن له قلب ولبٌّ مقدار قول أهل السنة، وهم الفرقة الوسط، المثبتون لعموم مشيئة الله وقدرته، وخلقه العبادَ وأعمالَهم، ولحكمته التامّة المتضمّنة ربطَ الأسباب بمسبباتها، وانعقادها بها شرعًا وقدرًا، وترتيبها عليها عاجلًا وآجلا»[1].

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ العملَ سببٌ لدخول الجنَّة، لكنَّه ليس موجِبًا لذلك، والسبب لا يستقلُّ بالحُكم؛ فمجرَّد نزول المطر ليس موجِبًا للنبات، بل لا بُدَّ من أُمور أُخرى يخلُقها الله، ويدفع الآفات المانعة، والحديث ينفي ما يُتوهَّم من أنَّ الجزاء من الله على سبيل المُعاوَضة والمقابلة، وأن تكون علاقة الإنسان بالله علاقة الأجير بربِّ العمل لا علاقة العبد بسيِّده، بل أقلُّ أجزاء الثواب يستوجِبُ أضعاف ذلك العمل، وكذلك فإنَّه لولا عفوُ الله ﷻ عن السيِّئات لَما كفى العملُ صاحبَه في نوال الثواب، وعلى هذا، فدخولُ الجنَّة يكون بالرَّحمة، والتفاضُل في درجاتها يكون بالعمل.

---

(1) ابن قيِّم الجوزيَّة، المصدر السابق، جـ1، ص116. ويُنظَر: ابن قيِّم الجوزيَّة، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، (القاهرة: مطبعة المدني، د. ت)، ص-87 88.

المطلب الثالث: استشكال حديث
«إن يعِش هذا لا يُدرِكه الهَرَمُ حتّى تقومَ عليكُم ساعَتُكُم»

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكِل سامر إسلامبولي:

«كَانَ رِجَالٌ مِنَ الأَعرَابِ جُفَاةً يَأتُونَ النَّبِيَّ - صلى الله عليه وآله - فَيَسأَلُونَهُ مَتَى السَّاعَةُ؟ فَكَانَ يَنظُرُ إِلَى أَصغَرِهِم فَيَقُولُ: «إِن يَعِش هَذَا لاَ يُدرِكهُ الْهَرَمُ حَتَّى تَقُومَ عَلَيكُم سَاعَتُكُم»[1]. م 7598/ خ 6511.

«أخرجه مسلم في الفتن وأشراط الساعة باب قرب الساعة. فالملاحظ من الحديث أن الجواب قد حدد قيام الساعة خلال فترة زمنية لا تتجاوز أن يبلغ الغلام سن الهرم أي ما يقارب ستين عاماً! وقد مضى على قول الحديث ألف وأربع مئة عام ولم تقم الساعة! فهناك احتمالان:

أ- الغلام لم يبلغ إلى الآن سن الهرم!!

ب- الساعة قامت ولم ندر نحن، ونكون قد نفدنا[2] من الحساب!!

ومن المعلوم بالضرورة أنَّ عِلمَ الساعة قد اختص الله به لنفسه فلم يخبر به أحداً قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ ﴾ [لقمان: 34]، وقد علَّم الله رسوله الجواب فقال له: عندما يسألك أحد عن وقت قيام الساعة فقل: ﴿ يَسۡـَٔلُكَ ٱلنَّاسُ عَنِ ٱلسَّاعَةِۖ قُلۡ إِنَّمَا عِلۡمُهَا عِندَ ٱللَّهِۚ ﴾ [الأحزاب: 63]، مما يؤكد أن هذا الحديث وأي حديث يتعلق بتحديد علم الساعة فهو باطل وكذب وافتراء على الله ورسوله ، والتبرير الذي ذكره أحد الرواة أن كلمة (ساعتكم) متعلقة بأجل

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرِّقاق، باب سكرات الموت، جـ8، ص107، برقم:6511. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب قرب الساعة، جـ4، ص2269، برقم:2952. وقد أخلَّ بالتخريج، فقدَّم مسلمًا على البخاري.

(2) كذا! بالدال المهملة.

السائلين وليس بوقت الساعة، فهذا القول مردود منطقياً لأن صيغة السؤال عن الساعة ولم يسألوا عن انتهاء عمرهم ، فإن كان الجواب كما يقول أحد الرواة فهذا خداع للسائل وتدليس عليه ، ولماذا أخرجه مسلم في قرب الساعة؟»[1].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 – أنَّ الحديث قد حدَّد قيام الساعةِ في مُدَّة بلوغ الغلام سنَّ الهرم، وقد مضى على زمن الحديث ألف وأربع مئة سنة، ولم تقُم الساعة.

2 – أنَّ العلم بوقت الساعة امرٌ اختصَّ به الله ﷻ.

3 – أنَّ الجواب بأنَّ الساعة المقصودة في الحديث هي أجلُ السائلينَ، مردود عقلًا؛ لأنَّ السؤال كان عن الساعة، وليس عن منتهى أجلهم، واستدلَّ المستشكِلُ بكون الإمام مسلم قد أخرج الحديثَ في باب تدُلُّ ترجمته على قُربِ الساعة.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

المستشكِل مُشارَك في إثارة الكلام في معنى هذا الحديث[2]، وللعلماء في تأويل هذا الحديث أربعة احتمالات، ذكر ابن الجوزي اثنين منها:

الاحتمال الأوَّل: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتكلم بأشياء على سبيل الظن والقياس، والظن والقياس دليل معمول عليه، ولا يُنسب إلى الخطأ مَن عَمِلَ على دليل، فلما قربت له الساعة، وقيل له: ﴿ أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ ﴾ [النحل: 1]، كان يظنّها بتلك الأمارات قريبة جدًّا، ولهذا قال في الدجال: «إن يخرُج وأنا فيكُم فأنا حَجيجُه». وكما ورد في حديث آخر أنَّه قال في تلقيح النخل: «ما أظنُّ ذاك

(1) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص-314 315، وهو في النشرة المستقلَّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص-26 27.
(2) الكردي، نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، ص-184 187.

يُغْني شيئًا». ثم قال: «إنَّما ظننتُ، فلا تؤاخذوني بالظنِّ». وفي «صحيح مسلم» من حديث أنس أنّه قال في تلقيح النخل: «لو لم تفعلوا لصلح»[1]. فخرج شيصًا[2]، فهذا يدلُّ على أنَّه قاله بالظنِّ، ولذلك اعتذر في حديث طلحة، فكان هذا ممَّا ظنَّ بدلائل الأمارات لا ممّا أُوحيَ إليه بالتصريح»[3].

الاحتمال الثاني: «أن يكونَ أراد بالساعة: موتَ الكائنين في ذلك الزمان، كما هو في حديث ابن عمر: أنَّه خرج عليهم ليلةً، فقال: «أرأيتُم ليلتَكُم هذه، فإنَّ رأسَ مئة سنةٍ منها لا يبقى ممَّن هو على ظهر الأرضِ أَحَدٌ»»[4][5].

الاحتمال الثالث: هو ما نقله ابن حجر العسقلاني عن الإسماعيلي أنَّه قال:

«يحتمل أن يكون المراد بقوله: «حتى تقوم الساعة»: المبالغةُ في تقريب قيام الساعة، لا التحديد، كما قال في الحديث الآخر: «بُعِثتُ أنا والساعةُ كهاتينِ»[6]. ولم يرد أنها تقوم عند بلوغ المذكور الهرم. قال: وهذا عمل شائع للعرب يستعمل للمبالغة عند تفخيم الأمر وعند تحقيره وعند تقريب الشيء وعند تبعيده، فيكون حاصل المعنى أنّ الساعة تقوم قريبًا جدًّا»[7].

الاحتمال الرابع: ما ذكره النووي احتمالًا - بعد أن اختار الاحتمال الثاني - فقال:

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعًا دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي، جـ4، ص1836، برقم:2363.

(2) الشِّيصُ: التمرُ الذي لا يشتَدُّ نواهُ ويَقوى. وقد لا يكونُ لهُ نَوىً أَصلاً.
ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ2، ص518، مادَّة (شيص).

(3) ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث «الصحيحين»، جـ3، ص-252 253. بتصرُّف.

(4) البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب السَّمَر في العلم، جـ1، ص34، برقم:116، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب قوله ﷺ: «لا تأتي مئة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم»، جـ4، ص1965، برقم:2537.

(5) ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث «الصحيحين»، جـ3، ص-252 253. بتصرُّف.

(6) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب قول النبي ﷺ: «بُعِثتُ أنا والساعةُ كهاتينِ»، جـ8، ص105، برقم:6504، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب قُرب الساعة، جـ4، ص2268، برقم:2951.

(7) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ10، ص556.

«ويحتمل أنه علم أن ذلك الغلام لا يبلغ الهرم ولا يُعَمَّر ولا يؤخَّر»[1]. ويقصِد بذلك بُعْدَ احتمال عِلمِه بالساعة، فإنَّه إنْ عاشَ وعُمِّرَ أدركتُم الساعة، وإلّا فلن تُدركوها.

والاحتمال الأوَّل ضعيف جدًّا؛ لدلالة الكتاب والسنَّة على خِلافِه، ففي القرآن الكريم: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى ۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ ۚ ثَقُلَتْ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً ۗ يَسْـَٔلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِىٌّ عَنْهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٧﴾ ﴾ [الأعراف: 187]، ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ﴿٤٢﴾ فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَىٰهَآ ﴿٤٣﴾ إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَىٰهَآ ﴿٤٤﴾ ﴾ [النازعات: 42-44]، ونحوها من الآيات الكريمة، وفي السنَّة قوله ﷺ لجبريل عليه السلام حين سأله عن الساعة: «ما المسؤولُ عنها بأعلمَ مِنَ السائل»[2].

وقد تعقَّب ابن حجر الاحتمال الرابع الذي ذكره النووي بقوله:

«كان مقتضى الخبر أن القَدْر الذي كان بينَ زمانِه صلى الله عليه وسلم وبين ذلك بمقدار ما لو عُمِّر ذلك الغلام إلى أن يبلغ الهرم، والمُشاهَد خلاف ذلك، وإن حُمِل الساعة على زمن مخصوص رجع إلى التأويل المتقدم»[3].

ويكون الاحتمال الثاني منها هو الراجح، والدليل على أنَّ المقصود بالساعة ساعة السائلين خاصَّة، هو لفظ الحديث نفسه؛ فقد سألوه عن الساعة مطلقةً، والمقصود بها يوم القيامة، وأجابهم عن ساعتهم مقيَّدةً خاصَّةً بهم: **(ساعتكم)**، فبيَّن لهم رسول الله ﷺ ألّا فرق بين الساعتين، فبمجيء إحداهما لا ينفع نفسًا إيمانها أو كسبت في إيمانها خيرًا، والمقصود بالساعة: موت أولئك السائلين

---

(1) النووي، شرح صحيح مسلم، جـ18، ص-90 91.

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤالُ جبريلَ النبيَّ عن الإيمان، جـ1، ص19، برقم:50، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان، والإسلام، والقدر وعلامة الساعة، جـ1، ص37، برقم:1.

(3) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ10، ص557.

وانخرام قرنهم وانقراض جيلهم[1]، وبذلكَ فسرَّ الحديثَ أحدُ رواته وأحد أئمَّة المسلمين، وهو هشام بن عروة بن الزبير بن العوَّام[2]، فقال: «يعني: موتَهم»[3]. «وكلُّ من مات فقد دخل في حكم الآخرة»[4].

فإذن كان النبي صلى الله عليه وسلم يريد بالساعة في هذا الحديث: «انخرامَ القرن ووقوعَ شرور وبلاء يعذَّب به الناس، وإن كانت الساعة العامّة هي: قيام الناس من قبورهم، لكن الأوَّل جاء في مثل قوله: «إن يَستنفِد هذا الغلام عمره لم يدركه الهَرَم حتى تقوم الساعة». يريد به انخرام ذلك القرن، كما أنَّه قد أراد بلفظ القيامة موت الإنسان، كما في قول المغيرة بن شعبة: أيها الناس! إنّكم تقولون: القيامة القيامة، وإنَّه من مات فقد قامت قيامته[5]. وترجم البغوي على ذلك في كتاب المصابيح (باب قُرب الساعة وأنَّ من مات فقد قامت قيامته)[6]، وقال غيره من السلف مثل ذلك[7]، وعن أبي قبيس، قال: شهدت جنازة فيها

(1) ابن تيمية، مختصر الفتاوى المصرية، تحقيق: عبد المجيد سليم ومحمد حامد الفقي، (القاهرة: مطبعة السنّة المحمديّة- تصوير: بيروت: دار الكتب العلميَّة، د. ت)، ص183.

(2) هشام بن عروة بن الزبير بن العوام الأسدي: ثقة فقيه، أحد الأئمة الأعلام مات سنة ست وأربعين ومئة وله سبع وثمانون سنة، صلَّى عليه المنصور.
الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ3، ص-1001 1003، وابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص573، برقم:7302.

(3) البخاري، صحيح البخاري، جـ8، ص107.

(4)(5) ابن كثير، النهاية في الفتن والملاحم (2ج)، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، (بيروت: دار الجيل، 1408هـ)، جـ1، ص31.

(5) رواه الطبري بلفظ: «يقولون: القيامة القيامة، وإنَّما قيامة أحدهم: موته». تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، جـ24، ص49.

(6) البغوي، مصابيح السنة (4ج)، تحقيق: يوسف المرعشلي وآخرين، (دار المعرفة، ط1،بيروت، 1407هـ)، جـ3، ص-517 518، برقم:4266. وفيما يتعلَّق بالشطر الأوَّل من ترجمة الباب (قُرب الساعة)، فقد قدَّم فيه أحاديث: «بعثت أنا والساعة كهاتين»، ثم الشطر الثاني من ترجمة الباب (من مات فقد قامت قيامته) ساق فيه أحاديث: «ما على الأرض من نفس منفوسة يأتي عليها مئة سنة»، ثم حديثنا هذا.

(7) أبو نُعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله (ت430هـ)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (10ج)، (القاهرة: مطبعة السعادة، 1394هـ)، جـ6، ص268.

علقمة، فلما دُفِنَ، قال: أمَّا هذا فقد قامَت قيامته»[1]»[2].

ويستدلُّون على أنَّ المراد من الحديث هو هذا المعني بحديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، قال: صلَّى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة، صلاة العشاء، في آخر حياته، فلمَّا سلَّم قام فقال:

«أرأيتكم ليلتكم هذه؟ فإن على رأس مئةِ سنةٍ منها لا يبقى ممّن هو على ظهر الأرض أحدٌ». قال ابن عمر: فَوَهلَ الناسُ في مقالة رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك، فيما يتحدثون من هذه الأحاديث عن (مئة سنة)، وإنما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يبقى ممَّن هو اليوم على ظهر الأرض أحد». يريد بذلك: أن يَنخَرِمَ ذلك القَرنُ[3].

وقال ابن حجر- مبيِّنًا اتحاد دلالتي الحديثين على انخرام القرن وموت ذلك الجيل-:

«وقع في رواية الباوردي التي أشرت إليها بدل قوله: «حتى تقوم الساعة»: «لا يبقى منكم عين تَطرف». وبهذا يتَّضح المراد، وله في أخرى: «ما من نفس منفوسة يأتي عليها مئة سنة...». وهذا نظير قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي تقدَّم بيانه في (العلم) أنَّه قال لأصحابه في آخر عمره: «أرأيتكم ليلَتكم هذه، فإنَّ على رأس مئة سنة منها لا يبقى على وجه الأرض ممَّن هو اليوم عليها أحد». وكان جماعة من أهل ذلك العصر يظنّون أنَّ المراد أنَّ الدنيا تنقضي بعد مئة سنة، فلذلك قال الصحابي: «فوهل الناس فيما يتحدثون من مئة سنة». **وإنّما** أراد صلى الله عليه وسلم بذلك انخرام قرنه، أشار إلى ذلك عياض مختصرًا.

(1) الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، جـ24، ص49.
(2) ابن تيمية، الاستقامة (2ج)، تحقيق: محمد رشاد سالم، (المدينة النبوية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميَّة، ط1، 1403هـ)، جـ1، ص-67 68.
(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب السمر في العلم، جـ1، ص34، برقم:116، وغيره، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة ﵃، باب قوله ﷺ: «لا تأتي مئة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم»، جـ4، ص1965، برقم:2537.

قلت: ووقع في الخارج كذلك: «فلم يبقَ ممَّن كان موجودًا عند مقالته تلك عند استكمال مئة سنة من سنة موته أحد». وكان آخرَ مَن رأى النبي صلى الله عليه وسلم موتًا: أبو الطفيل عامر بن واثلة، كما ثبت في «صحيح مسلم»، وقال الإسماعيلي بعد أن قرَّر أنَّ المراد بالساعة: ساعةُ الذين كانوا حاضرين عند النبي ﷺ، وأنَّ المرادَ موتُهم، وأنَّه أطلقَ على يومِ موتهم اسم الساعة؛ لإفضائه بهم إلى أمور الآخرة: ويؤيِّد ذلك أنَّ الله استأثرَ بعِلم وقت قيام الساعة العُظمى، كما دلَّت عليه الآيات والأحاديث الكثيرة»[1].

وورد بإسناد ضعيف ما يبيِّن معنى الحديث- لولا ضعف إسناده، غير إنّي أسوقُه استئناسًا-، رويَ عن أنس بن مالك قال: كان أجرأ الناس على مسألة رسول الله صلى الله عليه وسلم الأعراب، أتاه أعرابي فقال: يا رسول الله، متى الساعة؟ فلم يجبه، حتى أتى المسجد فصلى فأخفَّ الصلاةَ، ثم أقبل على الأعرابي وقال: «أين السائل عن الساعة؟»، ومر سعد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنْ هذا عُمِّرَ حتى يأكلَ عُمُرَهُ، لم يبقَ منكم عينٌ تَطرف»[2].

فإذا كان الأمر على هذا التأويل لم يكن الحديث من باب التخرُّص في تحديد وقت قيام الساعة، والساعة في لسان الشرع أُطلقت على ثلاثة أشياء: الساعة الكبرى، وهي: بعث الناس للمحاسبة، والوسطى، وهي: موت أهل القرن الواحد، والصغرى: موت الإنسان، فساعة كل إنسان موته[3].

أمَّا استشكاله عقلانيَّة الجواب بانقراض الجيل وانخرام القرن على سؤال وقت يوم القيامة، فيجيب عنه الكرماني، فيقول:

«يريد بساعتهم: موتهم وانقراض عصرهم؛ إذ من مات فقد قامت قيامتُه؛ وكيف والقيامة الكبرى لا يعلمها إلا الله ﷻ، فإن قلت: السؤال عن الكبرى

(1) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ10، ص556.
(2) أبو يعلى، أحمد بن علي الموصلي (ت307هـ)، مسند أبي يعلى (13ج)، تحقيق: حسين سليم أسد، (دمشق: دار المأمون للتراث، ط1، 1404هـ)، جـ7، ص104، برقم:4049.
(3) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ11، ص364. باختصار.

والجواب عن الصغرى، فلا مطابقة! قلت: هو من باب **أسلوب الحكيم**، قلت معناه: دعوا السؤال عن وقت القيامة الكبرى؛ فإنَّها لا يعلمها إلا الله ﷻ، واسألوا عن الوقت الذي يقع فيه انقراض عصركم فهو أولى لكم؛ لأنَّ معرفتكم إيَّاه تبعثُكم على ملازمة العمل الصالح قبل فَوتِه؛ لأنَّ أحدَكم لا يدري من الذي يسبق الآخر»[1].

وممَّا يدلُّ على صدق هذا الاستنباط وعقلانيَّته ما جاء في بعض ألفاظ الحديث عن أنس رضي الله عنه: أنَّ رجلا من أهل البادية أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: «يا رسول الله! متى الساعة قائمة؟ قال: «ويلَك! وما أعددتَ لها؟»». قال: ما أعددتُ لها إلّا أني أُحبُّ اللهَ ورسوله، قال: «إنك مع من أحببت». فقلنا: ونحن كذلك؟ قال: «نعم». ففرحنا يومئذ فرحًا شديدًا، فمرَّ غلامٌ للمغيرة وكان مِن أقراني، فقال: «إن أُخِّرَ هذا، فلن يُدرِكَه الهَرَمُ حتّى تقومَ الساعةُ»»[2].

فنبَّه رسولُ الله ﷺ السائلَ إلى أنَّ المهمَّ ليس معرفة زمن الساعة، بل المهمُّ هو الاستعداد لها بالعمل الصالح، فإذا ما استعدَّ لها المرء بالعمل الصالح، فإنَّه لا يضرُّه متى قامت قيامته، وإنَّه إذا مات فلا فرق بين موته وقيام الساعة فقد دخل منازل الآخرة.

وفي لفظ هذا الحديث الأخير دلالة على أنَّ المراد ليس القيامة الكُبرى ولا تحديد موعدها، فرسول الله ﷺ يقول: «إن أُخِّر هذا». هكذا على سبيل الاحتمال لا الجزم، ومن يعرف موعد الساعة أفلا يعرف مقدار عُمُر من يحدِّد قيامها بعمره؟! إنَّما رآهُ أشبَّ القوم وأحدَثهم سنًّا، فقضى بمقتضى عوائد أعمار الناس أنَّه إن أدركه الهرم فسيكون قد مات من معه من الأشياخ، وهذي دلالة الحديث لا أكثر. والله تعالى أعلم.

(1) العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، جـ23، ص96.
(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب ما جاء في قول الرجل: ويلَك، جـ8، ص39، برقم:6167. وغيره، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الفِتن وأشراط الساعة، باب قرب الساعة، جـ4، 2270، برقم:2953. وغيره

فتحوَّل هذا الحديث من كونه آية من آيات صِدق نبوَّة رسول الله ﷺ، إلى أن يستشكله سامر إسلامبولي فيجعله مطعنًا في الحديث النبوي!

وأمَّا احتجاج المستشكِل بأنَّ الإمام مسلمًا قد خرَّج الحديث في باب قرب الساعة، فإنَّ المشتغلين بالحديث النبوي يعلمون أنَّ تراجم أبواب «صحيح مسلم» ليست من صُنْع الإمام مسلم، بل هو من وضع غيره، وكانت في حواشي النسخ المخطوطة، حتَّى أدخلها الناشرون والمحقِّقون[1]، وتنظر في تراجم البخاري عل الحديث، فتراه يخرجه في باب: «سكرات الموت» وهو اللائق به؛ فمدلوله موت الجيل وانخرام القرن، كما تقدَّم.

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّه قد ذُكِرَ لمعنى الحديث أربعة احتمالات:

الأوَّل: أنَّه ظنٌّ من رسول الله ﷺ من اقتراب الساعة، كما كان قد ظنَّ في ترك تلقيح النخل.

الثاني: أنَّه ميقات زماني لموتُ الموجودين في ذلك الزمان.

الثالث: أنَّه من قبيل المبالغة في تقريب زمان قيام الساعة لا للتحديد.

الرابع: أنَّه معلَّق على تأخير الغلام وإدراكه الهَرَم، وأنَّ ذلك لن يحدُث.

والصواب منها هو: الثاني، وهو انخرام ذلك القرن وانقراض أهل ذلك الجيل في أقلَّ من مئة عام، والقيامة قد تُطلقُ على موت الإنسان، وهي القيامة الصُّغرى، وذلك من أُسلوب الحكيم، ويكون معناه: دعوا السؤال عن القيامة الكُبرى؛ فإنَّها لا يعلمُها إلّا الله ﷻ، واعتنوا بوقتِ مماتكم؛ لأنَّ ذلك باعثٌ على ملازمة العمل الصالح قبل فَوته.

---

(1) القضاة، أمين محمد وصبري، عامر حسن، دراسات في مناهج المحدِّثين، (عمَّان: دار الحامد، 2009م)، ص94.

المبحث الثالث: استشكال أحاديث الإيمان بالقدَر

مدخل:

الإيمانُ بالقَدَر هو صِمام أمان التوحيد، والقَدَرُ هو «سرُّ الله تعالى في خلقه، لم يطَّلع على ذلك مَلَكٌ مقرَّب ولا نبيٌّ مُرسَل»[1]، تحَارُ فيه المدارك والعقول، ويهدي الله من اصطفاهُ مِن خلقه لما يحبّه ويرضاه من معناه، فيؤمنوا بالقدر خيرِه وشرِّه دون إفراط ولا تفريط ولا نفيٍ ولا جبر، وقد أوردَ المستشكل نقوداً على بعض أحاديث القدر التي رواه الشيخان في صحيحيهما، من حديث مُحاجّةِ آدم وموسى عليهما السلام، وحديث «اعملوا فكل ميسَّر لما خُلق له»، وحديث «الشؤم في ثلاث»، أورَدَ عليها ما فهمه هو منها بما خرج بها عن حقيقة المراد بها ومعناها في أصل أمرِها، وحقيقة معناها في دين الله ﷻ، ولقد سعى الباحث في هذا المبحث إلى تجلية المعنى المراد بتلك الأحاديث، وبيان القول الحقِّ فيها عند علماء الإسلام، ممّن يثبتها ويُعمِلُ ما جاء فيها، بما لا يتعارض مع النقل الصحيح والعقل الصريح.

(1) الطحاوي، أحمد بن محمد (ت321هـ)، العقيدة الطحاويَّة، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1414هـ)، ص49.

المطلب الأول: استشكال حديث تحاجّ آدم وموسى عليهما السلام

أوّلًا: عرض الاستشكالات:

قال المستشكل:

«عَن حُمَيدِ بنِ عَبْدِ الرَّحمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهَّ - صلى الله عليه وآله - «احتجَّ آدَمُ وَمُوسَى فَقَالَ لَهُ مُوسَى: أَنتَ آدَمُ الَّذِى أَخرَجَتكَ خَطِيئَتُكَ مِنَ الجَنَّةِ. فَقَالَ لَهُ آدَمُ: أَنتَ مُوسَى الَّذِى اصْطَفَاكَ اللهَّ بِرِسَالاَتِهِ وَبِكَلاَمِهِ، ثُمَّ تَلُومُنِي عَلَى أَمرٍ قُدِّرَ عَلَيَّ قَبلَ أَن أُخلَقَ». فَقَالَ رَسُولُ اللهَّ - صلى الله عليه وآله-: «فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى». مَرَّتَيْنِ»[1]. م حـ8 2652/ خ 3409

«فالنبي موسى يلوم آدم على إخراج الذرية من الجنة وسبب ذلك هو معصية آدم، فاللوم هو على المعصية التي نتج عنها الإخراج من ذلك أمر متعلق هنا لكون آدم تاب من المعصية أو لم يتب لأن ذلك أمر متعلق به وبمغفرة الله له، والذي يهمنا ما ترتب على المعصية الذي هو الإخراج من الجنة. أما تبرير آدم فكان بالقدر واحتج أن ذلك الإخراج كان مكتوباً عليه قبل خلقه بأربعين سنة. والجواب النبوي هو: أن آدم حج موسى. لاشك هنا أن احتجاج آدم بالقدر على إخراجه من الجنة يتضمن تبرير المعصية لأن الإخراج نتيجة للمعصية ولا مبرر لأي تأويل ولف ودوران لجعل النص صحيحاً وأن الاحتجاج بالقدر كان على الإخراج فقط دون المعصية، أو أنه يصح الاحتجاج بالقدر على المعصية التي تاب منها الإنسان وهي في حكم الماضي ذلك كله تأويل متهافت لنص باطل. فالنص صريح في ترسيخ فكرة أن المعاصي وما ينتج عنها إنما هو بتقدير الله عز وجل وذلك مكتوب قبل الخلق، وذلك يرسخ فكرة الإجبار والإكراه على

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب وفاة موسى وذِكره بعدَه، جـ4، ص158، برقم:3409، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب القدر، باب حِجاج آدم وموسى عليهما السلام، جـ4، ص2042، برقم:2652. وقدّم مسلمًا على البخاري.

الأعمال!! ولا أدري لماذا حدد النص التقدير قبل أربعين سنة؟ فهل قبل هذه المدة المحددة لم يقدر الله الامر بعد ولم يتخذ قراراً بذلك؟ ومن ثم قدر عملية الإخراج ويسر المعصية لآدم لكي ينفذ قدره من خلاله، وكيف يقول آدم: إن الله خطَّ التوراة أو الألواح بيده سبحانه وتعالى ؟ وهذا منزه الله عنه تبارك وتعالى لأنه ليس كمثله شيء»[1].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - زعم المستشكِل أنَّ آدم عليه السلام كان في معرِض تبرير ارتكابه للمعصية، وأنَّ (تبرير) آدم عليه السلام للمعصية كان بالقَدَر، وأنَّ الجواب النبوي كان بأنَّ آدم قد حجَّ موسى عليه السلام، وأنَّ احتجاج آدم عليه السلام بالقدر على إخراجه من الجنَّة، يتضمَّن تبرير المعصية.

2 - رَفَضَ أيَّ توجيه أو تأويل لجعل معنى النصِّ أنَّ الاحتجاج بالقَدَرِ كان على (الإخراج من الجنَّة) دون (المعصية)، أو أن يكون للاحتجاج بالقدر على المعصية التي تيب منها.

3 - انتقد الحديث بكونه صريحًا في ترسيخ فكرة الجبريَّة.

4 - استنكر تحديد مدَّة الحديث بـأربعين سنة، وتساءل ألم يقدِّر الله الأمر قبل هذه المدَّة بعدُ، ولم يتَّخذ قرارًا بذلك؟!

5 - استنكر أن يقول آدم عليه السلام إنَّ الله تبارك وتعالى قد خطَّ التوراة بيده، وادَّعى تنزيهه بذلك كونه ليس كمثله شيء.

(1) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص-325 326، وهو في النشرة المستقلَّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص-41 42.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

المستشكِل مسبوق بالتكذيب بهذا الحديث الجليل، فقد ردَّه من القدماء: المعتزلة، فقال أبو عليٍّ الجُبَّائي:

«أليسَ إذا كان عُذرًا لآدم يكون عذرًا لكلِّ كافرٍ وعاصٍ من ذُريَّتِه؟! وأن يكون مَن لامَهُم محجوجًا؟!»(1).

وردَّه من المعاصرين عبد الحسين الموسوي بعلَّة ترسيخ فكرة الجبر كما اقتبسها المؤلِّف فيما يظهر(2).

ويقول ابن قيِّم الجوزيَّة:

«وقد ردَّ هذا الحديث من لم يفهمه من المعتزلة كأبي علي الجُبَّائيِّ ومَن وافقَه على ذلك، وقال: «لو صحَّ لبطلت نبوَّات الأنبياء؛ فإن القدَر إذا كان حجَّة للعاصي، بَطَلَ الأمرُ والنهي؛ فإنَّ العاصي بترك الأمر أو فعل النهي إذا صحَّت له الحُجَّة بالقَدَرِ السابقِ، ارتَفَعَ اللَّومُ عنه». وهذا من ضلال فريق الاعتزال وجهلهم بالله ورسوله وسنته، فإنَّ هذا حديث صحيح متَّفَق على صحته لم تزل الأمة تتلقَّاه بالقبول من عهد نبيها قرنًا بعد قرن، وتقابله بالتصديق والتسليم ورواه أهل الحديث في كتبهم وشهدوا به على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قاله وحكموا بصحته»(3).

وفي بعض ألفاظ الحديث: «احتجَّ آدمُ وموسى، فقال له موسى: يا آدمُ! أنت أبونا، خَيَّبتَنا **وأخرجتنا** منَ الجنَّة، قال له آدم: يا موسى! اصطفاكَ الله بكلامِه،

(1) المرتضى، أحمد بن يحيى (ت840هـ)، طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ديفيلد، (بيروت: د. ن، ط2، 1407هـ)، ص81.

(2) الموسوي، أبو هريرة، ص180- 181، والكردي، نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث النبوي، ص284.

(3) ابن قيِّم الجوزيَّة، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص13.

وخطَّ لك بيدِه، أتلومُني على أمرٍ قدَّره الله عليَّ **قبلَ أن يخلُقني بأربعينَ سنة؟** فحجَّ آدمُ موسى، فحجَّ آدمُ موسى- ثلاثًا-»[1].

وفي لفظ أتمّ منه:

«احتجَّ آدمُ وموسى عليهما السلام عند ربِّهما، فحجَّ آدمُ موسى، قالَ موسى: أنتَ آدمُ الذي خلقك اللهُ بِيَدِه ونَفَخَ فيك مِن رُوحِه، وأسجَدَ لك ملائكتَه، وأسكنكَ في جَنَّتِه، ثم أهبطتَ الناسَ بخطيئتِك إلى الأرض! فقال آدمُ: أنت موسى الذي اصطفاكَ اللهُ برسالتِه وبكلامِه، وأعطاكَ الألواحَ فيها تبيانُ كلِّ شيء وقرَّبَكَ نجيًّا، فبِكم وجدتَ اللهَ كَتَبَ التوراة قبل أن أُخلَق؟ قال موسى: بأربعين عامًا. قال آدم: فهل وجدتَ فيها: (وعصى آدمُ ربَّه فغوى)؟ قال: نعم. قال: أفتلومُني على أن عملتُ عَمَلًا كَتَبَهُ اللهُ عليَّ أن أعمَلَه قبل أن يخلُقَني بأربعين سنة؟! قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فحجَّ آدمُ موسى»[2].

ويحسُنُ الابتداء ببيان المعنى الصواب للحديث:

فيقال: إنَّ «آدم عليه السلام لم يحتج على موسى بالقدَر ظنًّا أنَّ المذنبَ يحتجُّ بالقَدَر، فإنَّ هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل، ولو كان هذا عذرًا لكان عذرًا لإبليس وقوم نوح وقوم هود وكل كافر، ولا موسى لامَ آدمَ أيضًا لأجل الذنب؛ فإنَّ آدم قد تاب إلى ربه فاجتباه وهدى، ولكنْ لامَهُ لأجل المصيبة التي لحقتهم بالخطيئة، ولهذا قال: «فلماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة؟». فأجابه آدم: «إنّ هذا كان مكتوبًا عليَّ قبل أن أُخلَقَ».

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب القدر، باب تحاجِّ آدم وموسى عند الله، جـ8، ص126، برقم:6614، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب القدر، باب حِجاج آدم وموسى عليهما السلام، جـ4، ص2042، برقم:2652.

(2) مسلم، صحيح مسلم، كتاب القدر، باب حِجاج آدم وموسى عليهما السلام، جـ4، ص2042، برقم:2652.

فكان العمل والمصيبة المترتبة عليه مقدَّرًا، وما قُدِّرَ من المصائب يجب الاستسلام له؛ فإنَّه من تمام الرضا بالله ربًّا»[1].

«وأما الذنوب فليس للعبد أن يذنب، وإذا أذنب فعليه أن يستغفر ويتوب، فيتوب من المعائب ويصبر على المصائب»[2].

وممَّا يَشهَدُ لهذا المعنى، وكون الملامة قد وقَعَت على المصيبة لا على المعصية ما جاء في بعض روايات الحديث في رواية الشعبي عن أبي هريرة ﷺ: «أفليسَ تَجِدُ فيما أَنزل الله عليك أَنَّه سيُخرجني منها قبل أن يُدخِلَنيها؟ قال: بلى»[3]. فكان جوابُ آدم ﷺ عن قضيَّة الإخراج ولم يتعرَّض لقضيَّة المعصية، ووافقه عليه موسى ﷺ فلم يعترض على جوابه.

ثُمَّ يتمُّ البيان بذكر مسالك الطوائف التي أخطأت فهم المعنى الصواب للحديث:

فقد «ظنَّ كثير من الناس أنَّ آدمَ احتجَّ بالقَدَرِ السابق على نفي الملام على الذنب. ثم صاروا لأجل هذا الظنِّ ثلاثة أحزاب:

الفريق الأوَّل: كذَّبوا بهذا الحديث: كأبي علي الجبائي وغيره؛ لأنَّه من المعلوم بالاضطرار أنَّ هذا خلاف ما جاءت به الرُّسل، ولا ريب أنَّه يمتنع أن يكون هذا مراد الحديث، ويجب تنزيه النبي ﷺ، بل وجميع الأنبياء وأتباع الأنبياء أن يجعلوا القَدَرَ حُجَّةً لِمَن عَصى اللهَ ورسولَه.

---

(1) ابن تيمية، العبودية، تحقيق: محمد زهير الشاويش، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط7، 1426هـ)، ص56-57.

(2) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، جـ5، ص163.

(3) النسائي، سنن النسائي الكبرى، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: (يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي)، جـ10، ص100، برقم:11122، وينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ11، ص508.

فهؤلاء كذَّبوا الحديث وردُّوه لـمَّا ظنّوا أنَّه يقتضي رفعَ الذمِّ والعقاب عمَّن عصى اللهَ لأجلِ القَدَر.

والفريق الثاني: تأوَّلوه بتأويلات معلومة الفساد: كقول بعضِهم: إنما حَجَّهُ لأنَّه كان أباه، والابن لا يلوم أباه. وقول بعضِهم: لأنَّ الذنبَ كان في شريعةٍ، والملام في أخرى. وقول بعضِهم: لأنَّ الملام كان بعد التوبة. وقول بعضِهم: لأنَّ هذا تختلف فيه دار الدنيا ودار الآخرة.

وفريق ثالث: جعلوه عُمدة في سقوط الـمَـلام عن المخالفين لأمر الله ورسوله، ثمَّ لم يُمكِنهُم طَردُ ذلك؛ فلا بُدَّ في نفس معاشِهم في الدنيا أن يُلامَ من فَعَلَ ما يَضُرُّ نفسَه وغيرَه؛ لكن منهم مَن صار يحتجُّ بهذا عند أهوائه وأغراضه لا عند أهواء غيره، كما قيل في مثل هؤلاء: أنت عند الطاعة قدريٌّ، وعند المعصية جبريٌّ، أيّ مذهبٍ وافقَ هواكَ تمذهبتَ به»[1].

وفعلُ أهل الأهواء بخلاف فعل أهل الهدى والرشاد الذين «إذا فعلوا حَسَنَةً، شَهِدوا إنعامَ الله عليهم بها، وأنَّه هو الذي أنعم عليهم وجَعَلَهم مسلمين، وجعلهم يُقيمون الصلاة، وألهمهم التقوى، وأنَّه لا حولَ ولا قوَّةَ إلّا به، فزالَ عنهم بشُهود القَدَرِ العُجبُ والـمَـنُّ والأَذى، وإذا فعلوا سيِّئةً استغفروا اللهَ وتابوا إليه منها»[2].

وهؤلاء- أعني الفريق الثالث- فهموا من الحديث ما فهمه الفريق الأوَّل، لكنَّهم التزموه، وجعلوا فهمهم حُجَّة، وقد يفرِّقون بين من يجوز له الاحتجاج به ومن لا يجوز له.

وما ذهبوا إليه- ثلاثتهم- في معنى الحديث ليس صوابًا.

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ8، ص-304 305. بتصرُّف يسير. وينظر: ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، (دمشق: مكتبة دار البيان، 1405هـ)، ص-134 135.

(2) ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص-136 137.

«ولكنَّ وَجهَ الحديثِ: أنَّ موسى عليه السلام لم يَلُمْ أباه إلّا لأجل المصيبة التي لحقتهم من أجل أكله من الشجرة، فقال له: «لِمَ أخرجتنا ونفسك من الجنة؟». لم يَلُمْهُ لمجرد كونه أذنب ذنبًا وتاب منه، فإنَّ موسى يعلم أن التائب من الذنب لا يلام، وقد تاب منه أيضًا، ولو كان آدم يعتقد رفع الملام عنه لأجل القدر، لم يقُل: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأعراف: 23].

والمؤمن مأمور عند المصائب أن يصبر ويُسلِّم، وعند الذنوب أن يستغفرَ ويتوب، قال الله تعالى: ﴿فَٱصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾ [غافر: 55]، فأَمَرَهُ بالصبر على المصائب، والاستغفار من المعائب، فالمؤمنون إذا أصابتهم مصيبة مثل: المرض والفقر والذُّلّ، صبروا لحكم الله، وإن كان ذلك بسبب ذنب غيرهم، كمَن أنفق أبوه مالَه في المعاصي فافتقر أولادُه لذلك، فعليهم أن يصبروا لما أصابهم، وإذا لاموا الأب لحظوظهم، ذَكَرَ لهم القدَر»[1].

ومحصَّل ما تقدَّم أنَّ موسى عليه السلام «إنَّما لامَ آدمَ [عليه السلام] على المعصية التي نالت الذُّريَّة بخروجهم من الجنّة ونزولهم إلى دار الابتلاء والمحنة بسبب خطيئة أبيهم، فذكر الخطيئة تنبيهًا على سبب المصيبة: المحنة التي نالت الذُّريَّة، ولهذا قال له: «أخرجتنا ونفسك من الجنة». وفي لفظ: «خيَّبتَنا». فاحتجَّ آدم بالقدر على المصيبة، وقال إنَّ هذه المصيبة التي نالت الذرية بسبب خطيئتي كانت مكتوبةً بِقَدَرِهِ قبل خَلْقي- والقدر يُحتَجُّ به في المصائب دون المعائب-، أي: أتلومني على مصيبةٍ قُدِّرَت عَلَيَّ وعليكم قَبلَ خَلقي بكذا وكذا سنة ؟!»[2].

(1) ابن تيمية، المصدر السابق، ص134-136. وينظر: الشوكاني، محمد بن علي (ت1250هـ)، قطر الولي على حديث الولي (ولاية الله والطريق إليها)، تحقيق: إبراهيم هلال، (القاهرة: دار الكتب الحديثة، د. ت)، ص276. وينظر: الكشميري، محمد أنور شاه (ت1353هـ)، العرف الشذي شرح سنن الترمذي (5ج)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار التراث العربي، ط1، 1425هـ)، جـ3، ص385. والمباركفوري، عبيد الله بن محمد (ت1414هـ)، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (9ج)، (بنارس: الجامعة السلفيَّة، ط3، 1404هـ)، جـ1، ص163.

(2) ابن قيِّم الجوزيَّة، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص18. بتصرُّف يسير.

وههنا لابُدَّ من التفريق فيما ينبغي فعلُه حيال الحوادث والمصائب أو الذنوب والمعايب، فيصبر عند المصيبة، ويستغفر عند الذنب، فإنَّ «القَدَرَ يؤمَنُ به ولا يُحتَجُّ به، بل العبدُ مأمور أن يرجع إلى القدر عند المصائب، ويستغفر الله عند الذنوب والمعايب، كما قال تعالى: ﴿ فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ ﴾ [غافر: 55]، ولهذا حجَّ آدمُ موسى عليهما السلام، لـمَّا لامَ موسى آدمَ لأجلِ الـمُـصيبة التي حصلت لهم بأكلِهِ منَ الشجرة»(1).

وقد يتوجَّه جواب آخر مكمِّلُ للجواب الأوَّل، وهو: «أنَّ الاحتجاج بالقدر على الذنب ينفع في موضع ويضرُّ في موضع، فينفع إذا احتُجَّ به بعد وقوعه والتوبة منه وترك معاودته، كما فعل آدم [عليه السلام]، فيكون في ذِكْرِ القَدَرِ إذ ذاك من التوحيد ومعرفة أسماء الرب وصفاته وذكرها ما ينتفع به الذاكر والسامع؛ لأنه لا يدفع بالقدر أمرًا ولا نهيًا ولا يُبطِل به شريعة، بل يُخبِرُ بالحقِّ المَحض على وجه التوحيد والبراءة من الحول والقوّة.

يوضِّحه أنَّ آدم قال لموسى: «أتلومني على أن عملتُ عملًا كان مكتوبًا علي قبل أن أُخلَق»؟! فإذا أذنبَ الرجلُ ذنبًا ثم تاب منه توبة وزال أمره حتى كأنْ لم يكن، فأنَّبَهُ مؤنِّبٌ عليه ولامَهُ، حَسُنَ منه أن يحتجَّ بالقَدَرِ بعد ذلك ويقول: هذا أمر كان قد قُدِّرَ عليَّ قبل أن أُخلَق. فإنَّه لم يدفع بالقدر حقًّا ولا ذكرَه حُجَّة له على باطل، ولا محذور في الاحتجاج به، وأما الموضع الذي يضرُّ الاحتجاج به، ففي الحال والمستقبل، بأن يرتكب فعلًا محرَّمًا أو يترك واجبًا، فيلومُه عليه لائمٌ، فيحتجّ بالقَدَر على إقامته عليه وإصرارِه، فيُبطِلَ بالاحتجاج به حقًّا ويرتكبَ باطلًا، كما احتجَّ به المُصِرُّونَ على شِرْكِهِم وعبادتهم غير الله، فقالوا: ﴿ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا ﴾ [الأنعام: 148]، ﴿ لَوْ شَاءَ الرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَاهُم ﴾ [الزخرف: 20]، فاحتجُّوا به مصوِّبين لما هم عليه وأنهم لم يَندموا على فِعله ولم

(1) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم (2ج)، تحقيق: ناصر بن عبد الكريم العقل، (بيروت: دار عالم الكتب، ط7، 1419هـ)، جـ2، ص389.

يعزموا على تركِه ولم يُقِرّوا بفسادِه، فهذا ضدّ احتجاج من تبيّن له خطأُ نفسِه وندِم وعزَم كلَّ العزم على أن لا يعود، فإذا لامَهُ لائمٌ بعد ذلك، قال: كان ما كان بقدر الله.

ونُكتة المسألة: أنَّ اللومَ إذا ارتفع صحَّ الاحتجاجُ بالقَدَرِ، وإذا كان اللوم واقعًا فالاحتجاج بالقدر باطل»[(1)].

أمَّا استنكار سامر إسلامبولي تقديرَ إخراج آدم من الجنَّة قبل خلقه بأربعين سنة، وتساؤله: «ألم يقدِّر الله الأمر قبل هذه المدَّة بعدُ، ولم يتَّخذ قرارًا بذلك؟!». فذلك بسبب جهلِه بأنَّ الله يقدِّر ما يشاء وقتَ يشاء، ويكتبه وقت ما يشاء، وقد جاءَ في بعض ألفاظ الحديث: «أفتلومُني على أن عملتُ عَمَلًا كَتَبَهُ اللهُ عليَّ أنْ أعملَه قبلَ أن يَخلُقَني بأربعينَ سَنَةً؟!»[(2)]. فالمراد بالتقدير ههنا ليس العلم، وإنَّما: الكتابة، وهي مرتبةٌ تاليةٌ للعِلم غير متقدِّمةٍ عليه[(3)]، ذلكَ «أنَّ المعلومات كلَّها قد أحاط بها العلم القديم قبل وجود مخلوق، ولكنَّه كتبها في زمان، فجائز أن يكون كتب خطيئة آدم قبل أن يخلقَه بأربعين عامًا، وجائز أن تكون الإشارة إلى مدة لبثِه طينًا؛ فإنَّه بقي أربعين سنةً طينًا، فكأنَّه يقول: كتبَ عليَّ قبل أن أعصيَ منذ سوَّاني طينًا قبل أن يَنفُخَ فيَّ الروحَ»[(4)]، ويتَّضح بذلك جهل المستشكِل بمراتب القدَر عند أهل السنَّة والجماعة، وقد مرَّ أنَّه ورد في بعض ألفاظ الحديث: «كتبه عليَّ»، وفي بعضها: «قدَّره عليَّ»، ولا تنافيَ بينهما، فالكتابة مرتبة من مراتب القَدر الأربع:

---

(1) ابن قيِّم الجوزيَّة، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص18.

(2) مسلم، صحيح مسلم، كتاب القدر، باب حِجاج آدم وموسى عليهما السلام، جـ4، ص2043، برقم:2652.

(3) النووي، شرح صحيح مسلم، جـ16، ص201، ونصُّه: «المراد بالتقدير هنا: الكتابة في اللوح المحفوظ وفي صحف التوراة وألواحها، أي: كتبه عليَّ قبل خلقي بأربعين سنة، وقد صرَّح بهذا في الرواية التي بعد هذه، فقال: «بكم وجدتَ اللهَ كتبَ التوراةَ قبلَ أن أُخلَق؟ قال موسى: بأربعين سنة. قال: أتلومني على أن عملتُ عملًا كتبَ اللهُ عليَّ أن أعملَه قبل أن يخلُقَني بأربعين سنة؟!». فهذه الرواية مصرِّحة ببيان المراد بالتقدير».

(4) ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، جـ3، ص383. وابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ11، ص508.

المرتبة الأولى: عِلمُ الربِّ- سبحانه- بالأشياء قبل كونها.

المرتبة الثانية: كتابتُه لها قبل كَونها.

المرتبة الثالثة: مشيئتُه لها.

[المرتبة] الرابعة: خلقُه لها[1].

فالكتابة مرتبة سابقة للخلق، ويدلُّ عليها آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ﴿١٠٥﴾﴾ [الأنبياء: 105]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ ﴿١٢﴾﴾[يس: 12]، والإمام المبين هو: اللوح المحفوظ، وهو أُمُّ الكتاب[2]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا ﴿٥٨﴾﴾ [الإسراء: 58]، وقال تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ ﴿٥٢﴾﴾ [القمر: 52]، وقال أهل العلم في تفسير هذه الآية: «كُتِبَ عليهم قبل أن يعملوه»[3]. وقيل: «مكتوب على فاعِلِيهِ قبل أن يفعلوه، ومكتوب لهم وعليهم إذا فعلوه لِيجازَوا على أفعالهم»[4]. فهذي دلالة كون مرتبة الكتابة سابقةً لمرتبة الخلق، فالأعمال مكتوبة قبل أن توجَدَ من فاعليها.

(1) ابن قيِّم الجوزيَّة، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص29. وفي طبعة المجمع جـ1، ص110. بتصرُّف يسير.

(2) مقاتل بن سليمان (ت150هـ)، تفسير مقاتل بن سليمان (2ج)، تحقيق: عبد الله محمود شحاتة، (دار إحياء التراث، ط1، بيروت، 1423هـ)، جـ2، ص542. وسفيان الثوري (ت161هـ)، تفسير سفيان الثوري، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ)، ص248. والطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، جـ17، ص476.

(3) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: بشار عوّاد معروف وآخرين، (لندن: مؤسسة الفرقان، ط1، 1439هـ)، جـ2، ص512.

(4) الزجّاج، إبراهيم بن السري (ت311هـ)، معاني القرآن وإعرابه (5ج)، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1408هـ)، جـ5، ص92.

وفي الكتابة يقول رسول الله ﷺ: «كانَ اللهُ ولم يكن شيءٌ غيرُه، وكان عرشُهُ على الماءِ، وكَتَبَ في الذِّكْرِ كُلَّ شيءٍ، وخَلَقَ السمواتِ والأرضَ»[1].

وأمَّا استنكاره أن يقول آدم عليه السلام إنَّ الله تعالى قد خطَّ التوراة بيده، وادَّعى تنزيهه بذلك كونه ليس كمثله شيء. فإنَّه بذلك يعارض القرآن الكريم الذي قال فيه الله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ﴾ [الشورى: 11] وهو القرآن الكريم نفسه الذي قال فيه الله ﷻ: ﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ۖ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [ص: 75]، فإثبات صفة اليد لله تعالى على ما يليق بجلالة ويُنزَّه به عن مماثلة المخلوقين هو ما جاءت به الآية الكريمة. وللمسلمين في ذلك مذهبان معروفان: أحدهما: الإيمان بها ولا يُتعرَّض لتأويلها وإمرارها كما جاءت دون تعرُّض لتكييفها- وهو المعروف عن السلف- بإثبات المعنى على ما يليق بجلال الله وتفويض الكيفيَّة التي لا نُدركها، والثاني: تأويلها على القدرة- وهو المعروف عن الخلف-[2].

وخُلاصة ما تقدَّم:

أنَّ احتجاج آدم عليه السلام كان على المصيبة لا على المعصية، وكان جوابُه عن قضيَّة الإخراج من الجنَّة وكذلك كان لَومُ موسى عليه السلام، وكان على قضيَّة الإخراج ذاتها، وأنَّ ذلك كان مكتوبًا عليه قبلَ أن يُخلق، ولا تنافيَ بين العلم والكتابة، فهو في علم الله ﷻ القديم، ثم شاء الله ﷻ أن يكتبه قبل خلق آدم بأربعين سنة، وهاتان مرتبتان من مراتب القَدَر الأربع، والناس في هذا الحديث على اتجاهات:

إمَّا حملُهُ على كونِهِ يقتضي رفعَ الذَّمِّ والعقابِ عمَّن عصى الله ﷻ احتجاجًا بالقدَر، وأهلُ هذا الفهم طائفتان: طائفةٌ كذَّبوا الحديث- وهم المعتزلة-، لتوهُّمهم اقتضاءه هذا المعنى الباطل، وطائفةٌ فهموا منه الفهم نفسه، فالتزموه،

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قوله تعالى: (وهو الذي يبدأ الخلق ثمّ يعيده)، جـ4، ص105، برقم:3191.
(2) النووي، شرح صحيح مسلم، جـ16، ص200.

وجعلوا الحديث عُمدةً في سقوط الملام عن المخالفين للشريعة، والطائفتان كلتاهما مجانبتان للصواب في فهم معنى للحديث.

وإمَّا تأويله بتأويلات لم تقُم عليها الأدلَّة الصحيحة الصريحة، بل نصُّ الحديث على خلافِها.

وأمَّا وجه الحديث الصواب، فما قيل فيه: «أنَّ موسى عليه السلام لم يَلُمْ أباه إلّا لأجل المصيبة التي لحقتهم من أجل أكله من الشجرة...، لم يَلُمْهُ لمجرد كونه أذنب ذنبًا وتاب منه، فإنَّ موسى يعلم أنَّ التائب من الذنب لا يلام، وقد تاب منه أيضًا، ولو كان آدم يعتقد رفع الملام عنه لأجل القدر». و»اللومُ إذا ارتفع صحَّ الاحتجاجُ بالقَدَرِ، وإذا كان اللوم واقعًا فالاحتجاج بالقدر باطل».

المطلب الثاني: استشكال حديث «اعملوا فكلٌّ ميسَّر»

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكل سامر إسلامبولي:

«قال النبي: «مَا مِنكُم مِن أَحَدٍ إلاَّ وَقَد كُتِبَ مَقعَدُهُ مِنَ الجَنَّةِ وَمَقعَدُهُ مِنَ النَّارِ». فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللهِ أَفَلاَ نَتَّكِلُ فَقَالَ: «اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ». ثُمَّ قَرَأَ ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٦﴾ [الليل: 5-6] إِلَى قَوْلِهِ: ﴿لِلْعُسْرَىٰ﴾ [الليل: 10]»[1]. خ 4925/ م 2674

«إنَّ أوَّل شيء يلاحظه الدارس للنص هو: عدم وجود ترابط منطقي بين السؤال و الجواب! وإقحام الآية القرآنية في النهاية- السؤال هو: ألا نتكل على المكتوب؟ وذلك لأن المفهوم من الكلام الأول أن الأمر قد انتهى والحساب قد تمَّ، وتصنف الناس في الجنة والنار أزلاً قبل خلق الخلق! وإذا كان الأمر كذلك فلا معنى لأن أعمل الخير وأدع الشر- فكان الجواب: اعملوا فكل ميسر لما خلق له.

فالجواب جاء ليثبت **الإجبار** بقوله: (ميسَّر لما خُلق له) أي من كان مكتوباً في النار فإنه سوف يعمل بعمل أهل النار لا محالة، ومن كان مكتوباً في الجنة فإنه سوف يعمل بعمل أهل الجنة لا محالة، وهذا المعنى جاء في روايات كثيرة غير هذه.

أما قراءة الآية في آخر الحديث فإنها إقحام في النص دون علم وذلك لتتم تركيبة الحديث وإعطاؤه مصداقية قرآنية، مع العلم أن النص القرآني المذكور يناقض الحديث بشكل واضح وذلك كونه جعل الجنة والنار تحت متناول الإنسان بقول تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٦ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ ۝٧﴾ [الليل:

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، سورة والليل إذا يغشى، باب قوله: (فأمَّا من أعطى واتَّقى)، جـ6، ص170، برقم:4945. وليس 4925، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب القَدَر، باب كيفيّة الخلق الآدمي في بطن أُمِّه، جـ4، ص2039، برقم:2647.

5-7]، فالعطاء والتقوى والتصديق أفعال يملك الإنسان أن يفعلها أو أن لا يفعلها وكون الأمر كذلك مما يدل على أن مقعده من الجنة أو مقعده من النار إنما هو مرتبط باختيار الإنسان لأحد الطريقين، وليس أمراً مفروضاً عليه من أية جهة؛ لأنَّ ذلك لو تمَّ لانتفى التكليف عن الإنسان، وبَطُلَ الثواب والعقاب، وانتفت صفة العدل والحكمة عن الله ﷻ؛ لأنَّ الخلق المشاهَدَ يُصبحُ مهزلةً وعبثاً، وهذا منزَّه الله سبحانه وتعالى عنه.

فالتيسير في الآية إنّما هو بعد اختيار الإنسان وعمله، سواء أكان خير أم شراً!! مما يدلُّ على أنَّ الأمر لم يحدَّد بعدُ، والحساب لم يتمَّ، والطريق إلى الجنة وإلى النار موجود على حدٍّ سواء: ﴿ وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا ﴾[الكهف: 29]»[1].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - إنَّ الجواب جاء ليثبت المذهب الجبريَّ، فمن كان مكتوبًا في النار فإنه سوف يعمل بعمل أهل النار لا محالة، ومن كان مكتوبًا في الجنة فإنَّه سوف يعمل بعمل أهل الجنة لا محالة.

2 - تناقض النص القرآني المذكور مع الحديث، لأنَّه جعل الجنة والنار تحت متناول الإنسان، مما يدلُّ على أنَّ مصيرَه مرتبط باختياره أحد الطريقين، وليس أمرًا مفروضًا عليه من أيَّة جهة، وظنَّ المستشكل أنَّ الحديث يثبتُ إجبار الإنسان على أحد السبيلين دون اختيار منه.

3 - إنَّ التيسير في الآية يكون بعد اختيار الإنسان وعمله، مما يدلُّ على أنَّ الأمرَ لم يحدَّد بعدُ، والحساب لم يتمَّ والطريق إلى الجنة وإلى النار موجودٌ على حدّ سواء.

(1) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص-342 343، وهو في النشرة المستقلَّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص-65 66.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

اللفظ الذي ذكره المستشكِل هو اللفظ المختصر، وبسياق لفظٍ أتمَّ منه يتبيَّن المعنى أكثر:

فيما جاء عن عليٍّ t قال: «كنا في جنازة في بقيع الغرقد، فأتانا النبي صلى الله عليه وسلم فقَعد وقَعدنا حوله، ومعه مِخصَرة[1]، فنكس فجعل يَنكُت[2] بمخصرته، ثم قال: «ما منكم من أحد، ما من نفس منفوسة إلا كتب مكانها من الجنّة والنار، وإلا قد كُتِبَ شقيَّة أو سعيدة». فقال رجل: يا رسول الله! أفلا نتَّكِل على كتابنا ونَدَعُ العملَ؟ فمَن كان منّا مِن أهل السعادة فسيصير إلى عَمَلِ أهل السعادة، وأما مَن كان مِنّا مِن أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة، قال: «أمَّا أهلُ السعادة فيُيَسَّرونَ لعمل السعادةِ، وأمَّا أهلُ الشقاوة فيُيَسَّرون لعمل الشقاوة». ثم قرأ: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٦ ﴾ [الليل: 5-6] الآية»[3].

قال ابن عبد البرِّ:

«وقد أكثَرَ العلماءُ من تخريج الآثار في هذا الباب، وأكثَرَ المتكلِّمون من الكلام فيه، وأهلُ السنة مجتمعون على الإيمان بهذه الآثار واعتقادها وترك المجادلة فيها وبالله العصمة والتوفيق... قال محمد بن سيرين: ما ينكر هؤلاء أن يكون الله ﷻ قد عَلِمَ علمًا فَجَعَلَه كتابًا»[4].

---

(1) المِخْصَرَةُ: مَا يَخْتَصِرُهُ الإنسَانُ بِيَدِهِ فَيُمسِكه مِن عَصًا، أَو عُكَّازةٍ، أَو مِقرَعَةٍ، أَو قضيب، وقد يتكئ عليه.
ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ2، ص36، مادَّة (خصر).

(2) يَنْكُتُ بقَضيب: أي: يَضرب الأرضَ بطَرَفه.
ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ5، ص113، مادَّة (نكت).

(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب موعظة المحدِّث عند القبر وقعود أصحابه حوله، جـ2، ص96، برقم:1362. وغيره، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أُمِّه، جـ4، ص2039، برقم:2647.

(4) ابن عبد البّر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، جـ6، ص12.

ثمَّ قال:

«فليس لأحد مشيئة تَنْفُذُ إلّا أن تَنفُذ منها مشيئة الله تعالى، وإنّما يجري الخلقُ فيما سَبَقَ مِن عِلم الله، والقَدَرُ سِرُّ الله، لا يُدرَكُ بجدال، ولا يَشفي منه مقال، والحِجاج فيه مرتَجة لا يُفتح شيء منها إلا بكسر شيء وغلقه، وقد تظاهرت الآثار وتواترت الأخبار فيه عن السلف الأخيار الطيبين الأبرار، وبالاستسلام والانقياد والإقرار بأنَّ عِلمَ الله سابقٌ، ولا يكون في مُلكه إلا ما يريد، وما ربُّك بظلّام للعبيد»[(1)].

«وقد أجمع أئمة السلف من أهل الإسلام على الإيمان بالقدر خيرِه وشرِّه، حُلوِه ومُرِّه، قليلِه وكثيرِه، بقضاء الله وقَدَرِه، لا يكون شيء إلا بإرادته، ولا يجري خير وشرٌّ إلا بمشيئته، خَلَقَ مَن شاء للسعادة واستعمله بها فضلاً، وخلق من أراد للشقاء واستعمله به عدلاً، فهو سرٌّ استأثر به، وعلم حَجَبَهُ عن خلقه، ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء: 23]، وقال الله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [الأعراف: 179]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٣﴾﴾ [السجدة، 13]»[(2)].

«وقد جاء هذا المعنى عن النبي ﷺ في عدة أحاديث، فبيَّن ﷺ أنَّ تَقَدُّمَ العِلمِ والكتاب بالسعيد والشقي لا ينافي أن تكون سعادة هذا بالأعمال الصالحة، وشقاوة هذا بالأعمال السيئة؛ فإنَّه سبحانه يعلم الأمور على ما هي عليه وكذلك يكتبها، فهو يعلم أنَّ السعيد يَسعَدُ بالأعمال الصالحة، والشقيَّ يشقى بالأعمال السيئة، فمَن كان سعيدًا يُيَسَّر للأعمال الصالحة، والشقي يَشقى بالأعمال السيِّئة، فمن كان للأعمال السيئة التي تقتضي الشقاوة كلاهما مُيَسَّرٌ لما خُلِقَ

(1) ابن عبد البر، المصدر السابق جـ6، ص-13 14.
(2) المقدسي، عبد الغني بن عبد الواحد (ت600هـ)، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: أحمد بن عطيّة الغامدي، (المدينة النبوية: مكتبة العلوم والحِكَم، ط1، 1414هـ)، ص151.

له، وهو ما يصير إليه من مشيئة الله العامَّة الكونية التي ذكرها الله سبحانه في كتابه في قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ ﴾ [هود: 118-119]، وأمَّا ما خُلِقوا له من محبَّة الله ورضاه وهو إرادته **الدينية** وأمره بموجباتها، فذلك مذكور في قوله: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ [الذاريات: 56]، والله سبحانه قد بيَّن في كتابه في كلِّ واحدة من الكلمات والأمر والإرادة والإذن والكتاب والحكم والقضاء والتحريم ونحو ذلك مما هو ديني: موافقته لمحبة الله ورضاه وأمره الشرعي، وما هو كوني: موافقته لمشيئته الكونية، مثال ذلك: أنّه قال في **الأمر الديني**: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ ﴾ [النحل: 90]، وقال في **الكَوني**: ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ ﴾ [يس: 82]، وقال في **الارادة الدينية**: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [البقرة: 185]، وقال في **الإرادات الكونية**: ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿٢٥٣﴾ ﴾ [البقرة: 253]، وقال في **الإذن الديني**: ﴿ مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ [الحشر: 5]، وقال في **الكَوني**: ﴿ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة: 102]»(1).

«والمقصود هنا أنّه صلى الله عليه وسلم بيَّن أن العواقب التي خلق لها الناس سعادة وشقاوة ييسرون لها بالأعمال التي يصيرون بها إلى ذلك،كما أنَّ سائرَ المخلوقات كذلك، فهو سبحانه خَلَقَ الوَلَدَ وسائر الحيوان في الأرحام بما يقدِّره من اجتماع الأبوين على النكاح، واجتماع الماءَين في الرحم، فلو قال الإنسان: أنا أتوكَّل ولا أطأُ زوجتي، فإن كان قد قضى لي بولد، وإلّا لم يوجد، ولا حاجة إلى وطء= كان أحمق، بخلاف ما إذا وَطِئَ وعَزَلَ الماء، فإنَّ عزْلَ الماءِ لا يمنعُ انعقادَ الولد إذا شاء الله، إذ قد يخرج بغير اختياره»(2).

(1) ابن تيمية، التحفة العراقية في العمال القلبيّة، (القاهرة: المطبعة السلفيَّة، ط2، 1399هـ)، ص46. بتصرُّف واختصار.
(2) ابن تيمية، المصدر السابق، ص47. بتصرُّف واختصار.

ثمَّ إنَّ الجواب الشافي قد ورد في الحديث نفسِه من رسول الله ﷺ، إذ قال للسائل الذي أراد ترك العمل الصالح- وهو بهذا سيدَع عمل أهل السعادة ليعمل بعمل أهل الشقاوة-، إذ يقول رسول الله ﷺ بعد إذ سأله الرجل فقال: «يا رسول الله! أفلا نمكثُ على كتابنا، ونَدَعُ العمل؟ فقال ﷺ: «مَن كانَ مِن أهلِ السعادةِ، فسيصيرُ إلى عَمَلِ أهلِ السعادةِ، ومَن كانَ مِن أهلِ الشقاوَةِ، فسيصيرُ إلى عَمَلِ أهلِ الشقاوَةِ». فقال: «اعملوا فكلٌّ مُيَسَّرٌ، أمَّا أهلُ السعادة فَيُيَسَّرونَ لعملِ أهلِ السعادَةِ، وأمَّا أهلُ الشقاوَةِ فيُيَسَّرونَ لعملِ أهلِ الشقاوَةِ»، ثم قرأ: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٦ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ۝٧ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ ۝٨ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٩ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ ۝١٠ ﴾ [الليل: 5-10]»[1].

«فبيَّن النبيُّ صلى الله عليه وسلم أنَّ الله عَلِمَ أهلَ الجنّة مِن أهلِ النّار، وأنَّه كَتَبَ ذلك، ونهاهم أن يتَّكِلوا على هذا الكتاب، ويَدَعوا العملَ كما يفعلُه الملحِدون، وقال: «كلٌّ مُيَسَّرٌ لِما خُلِقَ له، وإن أهل السعادة ميسرون لعمل أهل السعادة وأهل الشقاوة ميسرون لعمل أهل الشقاوة»، وهذا من أحسن ما يكون من البيان؛ وذلك أنَّ الله سبحانه وتعالى يعلم الأمور على ما هي عليه، وهو قد جعل للأشياء أسبابًا تكون بها، فيعلم أنها تكون بتلك الأسباب ...، فلا بد من الأسباب التي علم الله أن هذه الأمور تكون بها، وكذلك إذا علم أن هذا يكون سعيدًا في الآخرة وهذا شقيًّا في الآخرة قلنا: ذلك لأنَّه يعمل بعمل الأشقياء، فالله علم أنَّه يشقى بهذا العمل، فلو قيل: هو شقي وإن لم يعمل، كان باطلا؛ لأنَّ الله لا يُدخل النار أحدًا إلا بذنبه، كما قال تعالى: ﴿ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٨٥ ﴾ [ص: 85]، فأقسم أنه يملؤها من إبليس وأتباعه، ومنِ اتَّبَع إبليس فقد عصى الله تعالى، ولا يعاقِب اللهُ العبدَ على ما علم أنّه يعملُه حتى يعملَه»[2].

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، سورة والليل إذا يغشى، باب قوله: (فأمَّا من أعطى واتَّقى)، جـ6، ص170، برقم:4945. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب القدَر، باب كيفيّة الخلق الآدمي في بطن أُمِّه، جـ4، ص2039، برقم:2647.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ8، ص- 68 69. باختصار.

«ولهذا كان من اتَّكل على القدر السابق، وترك ما أمر به من الأعمال، هو من الأخسرين أعمالًا الذين ضلَّ سعيهم في الحياة الدنيا، وكان تركُهُم لما يجب عليهم من العمل مِن جُملة المقدور الذي يُسِّروا به لعمل أهل الشقاوة، فإنَّ أهل السعادة هم: الذين يفعلون المأمور ويتركون المحظور، فمن ترك العمل الواجب الذي أمر به وفعل المحظور متَّكِلًا على القدر، كان من جُملة أهل الشقاوة الميسَّرين لعمل أهل الشقاوة،... فمن ظنَّ أنَّ الشيء إذا عُلِمَ وكُتِبَ أنَّه يكفي ذلك في وجوده، ولا يحتاج إلى ما به يكون من الفاعل الذي يفعله، وسائر الأسباب= فهو جاهل ضالٌّ ضلالًا مبينًا»[1].

«إذا تبين ذلك فقول السائل: (السعيد لا يشقى، والشقيّ لا يسعد) كلام صحيح: أي: مَن قَدَّر اللهُ أنْ يكون سعيدًا، يكونُ سعيدًا، لكن بالأعمال التي جعله يَسعد بها، والشقيُّ لا يكون شقيا إلّا بالأعمال التي جعله يشقى بها، التي من جملتها الاتِّكال على القدر وترك الأعمال الواجبة»[2].

«والله سبحانه عَلِم وقدَّر أنّ هذا يعمل كذا فيسعد به وهذا يعمل كذا فيشقى به وهو يعلم أنَّ هذا العمل الصالح يجلب السعادة كما يعلم سائر الأسباب والمسببات،كما يعلم أنَّ هذا يأكل السمَّ فيموت، وأنَّ هذا يأكل الطعام فيَشبَع، ويشرب الشراب فيَرْوَى، وظهر فساد قول السائل: فلا وجه لإتعاب النفس في عمل ولا لِكَفِّها عن ملذوذاتٍ والمكتوب في القِدَم واقعٌ لا محالة، وذلك أنَّ المكتوب في القِدَم هو سعادة السعيد لما يُسِّرَ له من العمل الصالح، وشقاوة الشقي لما يُسِّرَ له من العمل السيِّء، ليس المكتوب أحدهما دون الآخر، فما أُمِرَ به العبدُ مِن عَمَلٍ فيه تَعب أو امتناع عن شهوة هو من الأسباب التي تُنال بها السعادة»[3].

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ8، ص-275 277. باختصار.
(2) ابن تيمية، المصدر السابق، جـ8، ص-281 282.
(3) ابن تيمية، المصدر نفسه، جـ8، ص284.

«والمقدر المكتوب هو: السعادة والعمل الذي به ينال السعادة، وإذا ترك العبد ما أُمِرَ به مُتَّكِلًا على الكتاب كان ذلك من المكتوب المقدور الذي يصير به شقيًّا، وكان قوله ذلك بمنزلة من يقول: أنا لا آكل ولا أشرب، فإنْ كان الله قَضَى بالشبع والرِّيِّ، حَصَل، وإلا لم يحصل... ويشهد لهذا ما رواه مسلم في صحيحه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنّه قال: «المؤمن القويّ خير من المؤمن الضعيف وفي كُلٍّ خير، احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجزنَّ، وإن أصابك شيء فلا تَقُلْ: لو أنّي فعلت لكان كذا وكذا، ولكن قُل: قَدَّرَ اللهُ وما شاء فعل؛ فإنَّ (لو) تفتح عمل الشيطان»[1]. فأمَره بالحرص على ما ينفعه والاستعانة بالله ونهاه عن العجز الذي هو: الاتِّكالُ على القَدَر، ثم أمَرَهُ إذا أصابه شيء أن لا ييأس على ما فاتَه، بل ينظر إلى القَدَر ويُسَلِّمَ الأمر لله؛ فإنَّه هنا لا يقدر على غير ذلك، كما قال بعض العقلاء: الأمور (أمران)، أمر فيه حيلة وأمر لا حيلة فيه، فما فيه حيلة لا يُعجز عنه، وما لا حيلة فيه لا يُجزع منه»[2].

وتعرَّض ابن تيميَّة لسؤال يَعرِضُ لكثيرٍ من الناس وهو: أنه إذا كان المكتوب واقعًا لا محالة، فَلَو لم يأت العبد بالعمل هل كان المكتوب يتغيَّر؟ فأجاب:

«هذا السؤال يقال في مسألة المقتول- يقال لو لم يقتل هل كان يموت؟- ونحو ذلك. فيقال: هذا لو لم يعمل عملًا صالحًا لما كان سعيدًا، ولو لم يعمل عملًا سيِّئًا لما كان شقيًّا، وهذا كما يقال: إن الله يعلم ما كان وما يكون، وما لا يكون لو كان كيف كان يكون، فإنَّ هذا من باب العلم والخبر بما لا يكون لو كان كيف يكون، كقوله: ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ ﴾ [الأنبياء: 22]، وقوله: ﴿ وَلَوۡ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنۡهُ ﴾ [الأنعام: 28]، وقوله: ﴿ لَوۡ خَرَجُواْ فِيكُم مَّا زَادُوكُمۡ إِلَّا خَبَالٗا ﴾ [التوبة: 47]، وقوله: ﴿ وَلَوۡ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمۡ خَيۡرٗا لَّأَسۡمَعَهُمۡۖ ﴾ [الأنفال: 23]، وأمثال ذلك، كما رويَ أنَّه يقال للعبد في قبره حين يفتح له باب إلى الجنة

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب القدر، باب في الأمر بالقوَّة وترك العجز، جـ4، ص2052، برقم:2664.
(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ8، ص-284 285.

وإلى النار، ويقال: «هذا منزلك ولو عملت كذا وكذا أبدَلَك الله به منزلا آخر». وكذلك يقال: هذا لو لم يقتله هذا لم يمُت، بل كان يعيش إلا أن يُقَدَّر له سبب آخر يموت به، واللازم في هذه الجملة خلاف الواقع المعلوم والمقدور والتقدير للممتنع قد يلزمه حكم ممتنع ولا محذور في ذلك»[1].

وخلاصة هذا الباب يمكن عنوَنَتُها بأنَّ سبق المقادير بالشقاوة والسعادة لا يقضي ترك الأعمال بل يقضي الاجتهاد والحرص.

فإنَّه ممَّا «يسبق إلى أفهام كثير من الناس أنّ القضاء والقدَر إذا كان قد سبَق فلا فائدة في الأعمال، وأنَّ ما قضاه الربُّ سبحانه وقدَّرَهُ لا بُدَّ مِن وقوعِه، فتَوَسُّطُ العملِ لا فائدةَ فيه، وقد سبق إيراد هذا السؤال من الصحابة على النبي صلى الله عليه وسلم فأجابهم بما فيه الشفاء والهدى، فاتفقت هذه الأحاديث ونظائرها على أنّ القدَر السابق لا يمنع العمل، ولا يوجب الاتّكال عليه بل يوجب الجدَّ والاجتهاد، ولهذا لما سمع بعض الصحابة ذلك قال ما كنتُ أشدَّ اجتهادًا منّي الآن، وهذا ممَّا يدلُّ على جلالة فقه الصحابة ودقّة أفهامهم وصحّة علومهم؛ فإنَّ النبيَّ ﷺ أخبرَهم بالقَدَرِ السابق وجريانه على الخليقة بالأسباب، فإنَّ العبد ينال ما قُدِّرَ له بالسبب الذي أُقدِرَ عليه ومُكِّنَ منه وهُيِّئَ له، فإذا أتى بالسبب، أوصلَه إلى القدر الذي سبق له في أُمِّ الكتاب، فإذا عَلِمَ العبدُ أنَّ مصالح آخرتَه مرتبطة بالأسباب الموصلة إليها، كان أشدَّ اجتهادًا في فعلها من القيام بها منه في أسباب معاشه ومصالح دنياه، فالنبي صلى الله عليه وسلم أرشَدَ الأُمَّةَ في القدر إلى أمرين هما سببا السعادة:

الإيمان بالأقدار، فإنه نظام التوحيد.

والإتيان بالأسباب التي توصل إلى خيره وتحجز عن شرِّه، وذلك نظام الشرع»[2].

---

(1) ابن تيمية، المصدر السابق، جـ8، ص286.

(2) ابن قيِّم الجوزيَّة، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص-24 26، .

ويُدرج العلماء هذا الحديث في باب العمل بالشرع والجدِّ في السعي مع الإيمان بالقدر، فالشرع «معلوم لنا، وضَعه الله لنسير عليه أعمالنا، والقَدَرُ مغيَّب عنا، أمَرنا الله بالإيمان به لأنّه من مقتضى كمال العلم والإرادة من صفات ربّنا، فالقدر في دائرة الاعتقاد، والشرع في دائرة العمل، وعلينا أن نعمل بشرع الله ونتوسل إلى المسببات المشروعة بأسبابها، ونؤمن بسبق قدر الله تعالى فلا يكون إلا ما قَدَّره منها، فمن سبقت له السعادة يُسِّر لأسبابها، ومن سبقت له الشقاوة يسر لأسبابها»[1].

و»ذلك أنّ العبد إذا صلّى وصام وعمل الخير أو عمل شيئًا من المعاصي كان هو الفاعل لذلك العمل الصالح وذلك العمل السيء، وفِعله المذكور- بلا ريب- واقع باختياره، وهو يحسُّ ضرورةً أنّه غير مجبور على الفعل، ومع كون الله ﷻ الخالقَ لأفعال العباد، فهو تعالى أمدَّ المؤمنين بأسباب وألطافٍ وإعانات متنوِّعة، وصرف عنهم الموانع كما قال صلى الله عليه وسلم: «أما من كان من أهل السعادة فييسر لعمل أهل السعادة». وكذلك خَذَلَ الفاسقينَ ووكَلَهم إلى أنفسهم ولم يُعِنهُم؛ لأنَّهم لم يؤمنوا به ولم يتوكَّلوا عليه، فولّاهم ما تولّوه لأنفسهم. وهذا هو الذي يحل الإشكال ويُمَكِّنُ العبدَ أن يعقل بقلبه اجتماع القدر والقضاء والاختيار»[2].

وهذا هو الإشكالُ الذي وقع في حبائله سامر إسلامبولي فلم يستطع منه خلاصًا، لأنَّه لم يستقِ هذه القضيَّة العظيمة من مصادرها الصحيحة، وقد عَقَدَ للطعن في هذا الحديث عنوانًا يدلُّ على عدم علمه بفحواه ومعناه، فقال: (مقعدك بالجنَّة أو بالنار محجوز مهما عملت)!

(1) ابن باديس، عبد الحميد محمد (ت1359هـ)، العقائد الإسلامية، تحقيق: محمد الصالح رمضان، (الجزائر: مكتبة الشركة الجزائريَّة، ط2، د. ت)، ص-92 93.

(2) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر (ت1376هـ)، التنبيهات اللطيفة على ما احتوت عليه العقيدة الواسطية من المباحث المنيفة، (الرياض: دار طيبة، ط1، 1414هـ)، ص102. بتصرُّف يسير.

وأمَّا استدلاله على كون الطريق إلى الجنة وإلى النار موجودً على حدٍّ سواء بقوله تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ وَإِن يَسْتَغِيثُوا۟ يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ ۚ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٢٩﴾ ﴾ [الكهف: 29]

فقد أبعد النُّجعة؛ فإنَّ الآية واردةٌ مورد التهديد، وليس مورد التخيير، وهذي أقوال أهل العلم:

قال يحيى بن سلام[1]: «هَذَا وَعِيدٌ»[2].

وقال التُّسْتَرِيُّ: «على وجه التهدُّد، إذ لا حول لهم ولا قوة إلا بما سبق علمه فيهم أنّه سيكون منه بهم، ولهم قال الله تعالى: ﴿ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ ﴾ [الرعد: 11]، فالخير من الله تعالى أمرٌ، وإليه الولاية فيه، والشرُّ من الله نهيٌ، وإليه العصمة فيه»[3].

وقال الطبري:

«وقد بينَّا في غير هذا الموضع أنَّ العربَ تُخرِج الكلام بلفظ الأمر ومعناها فيه النهي أو التهديد والوعيد، كما قال جلّ ثناؤه: ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ ﴾ [الكهف: 29]، وكما قال: ﴿ لِيَكْفُرُوا۟ بِمَآ ءَاتَيْنَٰهُمْ ۚ فَتَمَتَّعُوا۟ ۖ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٥٥﴾ ﴾ [النحل: 55]، فخرج ذلك مخرج الأمر، والمقصود به التهديد والوعيدُ والزجر والنهي»[4].

(1) الإمام يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة أبو زكريا البصري، نزيل المغرب بإفريقية، وُلِد سنة أربع وعشرين ومئة، حدَّث عن شعبة والثوري ومالك وغيرهم، وأخذ القراءات عن أصحاب الحسن البصري، وجمع وصنَّف، وروى عنه ابن وهب وولده محمد بن يحيى، ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم، وآخرون، من مصنَّفاته: «التفسير» و«الجامع»، ومات بمصر، بعد أن حجَّ في صفر سنة مئتين. الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ9، ص-396 397.

(2) يحيى بن سلام (ت200هـ)، تفسير يحيى بن سلام (2ج)، تحقيق: هند شلبي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط11425هـ)، جـ1، ص182.

(3) التستري، سهل بن عبد الله (ت283هـ)، تفسير التستري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط11423هـ)، ص16.

(4) الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، جـ7، ص547.

وقال الماتُريدي: «فذلك كله يخرج على الوعيد»[1].

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ معنى الحديث إنَّ تقدُّم العلم والكتاب بسعادة السعيد وشقاوة الشقي لا ينافي أن يكون سبب السعادة والشقاوة هو الأعمال صالحةً أو سيئة، فإنَّه سبحانه «يعلم الأمور على ما هي عليه وكذلك يكتبها، فهو يعلم أنَّ السعيد يَسعَدُ بالأعمال الصالحة، والشقيَّ يشقى بالأعمال السيئة، فمَن كان سعيدًا يُيَسَّر للأعمال الصالحة، والشقي يَشقى بالأعمال السيِّئة، فمن كان للأعمال السيئة التي تقتضي الشقاوة كلاهما مُيَسَّرٌ لما خُلِقَ له، وهو ما يصير إليه من مشيئة الله العامَّة الكونية»[2]، ولا يُستنكَرُ أن يكون الله ﷻ قد كَتَبَ ما كان في عِلمِه، ولذلك نُهُوا عن الاتِّكال على الكتاب وأن يَدَعوا العملَ؛ إذ هو سبب السعادة، فمن «قَدَّر اللهُ أنْ يكون سعيدًا، يكونُ سعيدًا، لكن بالأعمال التي جعله يَسعد بها، والشقيُّ لا يكون شقيا إلّا بالأعمال التي جعله يشقى بها، التي من جملتها الاتِّكال على القدر وترك الأعمال الواجبة»[3].

(1) الماتريدي، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، جـ7، ص166.
(2) ابن تيمية، التحفة العراقية في العمال القلبيّة، ص46.
(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ8، ص-281 282.

المطلب الثالث: استشكال حديث الشؤم في ثلاث: المرأة والدار والفرس

وتعلُّق هذا المطلب بمبحث استشكالات أحاديث القَدَرَ أنَّ الشؤم لا يغيِّر القدَر، وإنَّ قدَّر الله مُصابًا متعلِّقًا بمخلوق فهو بتقديره وحكمته، وليس باستقلال سبب بإيجاده وحدوثه دون الله ﷻ.

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكِل:

«عن عبد الله بن عمر قال: سمعت النبي يقول: «إِنَّمَا الشُّؤمُ فِى ثَلاَثَةٍ فِى الفَرَسِ وَالمَرأَةِ وَالدَّارِ»[1]. خ 2858.

«من المعلوم أن الإسلام حارب فكرة التشاؤم والتطيُّر، وذلك لأنَّها أفكار انهزامية لا تمتُّ إلى الحقيقة بأي شيء، وهي أفكار جاهليّة بالية، لذلك استدركت السيدة عائشة على عبد الله بن عمر - كعادتها في ذلك- وردَّت هذا الحديث من هذا المنطلق»[2].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - مبنى الاستشكال على تعارضه مع ثوابت الإسلام التي منها محاربة الطِّيَرة والتشاؤم، وزعم أنَّ علَّة ذلك كونها أفكار انهزاميَّة لا تمُتُّ إلى الحقيقة بِصِلَة، وأنَّها من بقايا الجاهليَّة.

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب ما يُذكَر من شؤم الفَرَس، جـ4، ص29، برقم:2858، وغيره، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب السلام، باب الطِّيَرة والفأل وما يكون فيه من الشؤم، جـ7، ص33، برقم:2225. ولم يعزُه المستشكِل لغير البخاري!

(2) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص338، وهو في النشرة المستقلَّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص59.

2 - أردَفَ بكون أُمِّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها قد استدركت هذا الحديث عن ابن عمر رضي الله عنهما.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

المستشكِل ليس منفردًا بإثارة الاستشكال على هذا الحديث، فقد استشكله غيره قديمًا- كما سيأتي في نقل معالجة ابن قتيبة-، وحديثًا زكريًّا أوزون[1] وغيره، ولا بدَّ أوَّلًا مِن بيان معنى الشؤم في اللغة والشرع، وبيان حُكمه:

«الشِّينُ وَالهَمزَةُ وَالمِيمُ، أَصلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى الجَانِبِ اليَسَارِ. مِن ذَلِكَ: المَشأَمَةُ، وَهِيَ خِلَافُ المَيمَنَةِ. وَرَجُلٌ مَشئُومٌ مِنَ الشُّؤمِ[2]. والشُّؤم: خلاف اليُمن[3]. ورجل مشؤوم، أي: يخاف عاقبة شرِّه»[4].

وفعل العرب قديمًا كان الزَّجر، «والزاجر: الذي يزجُر الطير والوحشَ فيستخرِجُ الطِّيَرةَ والفأل»[5]. وأصل هذا: «أنهَّم كانوا يَزجُرونَ الطيرَ والوَحشَ ويُثيرونَها، فما تَيَامَنَ منها وأخَذَ ذاتَ اليمين، سَمَّوهُ: سانِحًا، وما تَيَاسَرَ منها سَمَّوهُ: بارحًا، وما استقبَلَهُم منها فهو: الناطِحُ، وما جاءهم مِن خلفِهِم سَمَّوهُ: القَعيد»[6].

والاستشكال على هذا الحديث قديم- كما مرَّ-، إذ ذكره ابن قتيبة ونَقَدَ ذلك الاستشكال وردَّه[7]، وللعلماء اتجاهات ثلاثة في دفع الاشكال عن هذا الحديث،

(1) أوزون، جناية البخاري، ص113.
(2) ابن فارس، مقاييس اللغة، جـ3، ص239، مادَّة (شأم).
(3) ابن سِيدَة، المحكم والمحيط الأعظم، جـ8، ص95، مادَّة (ش أ م).
(4) الحميدي، محمد بن فتوح (ت488هـ)، تفسير غريب ما في «الصحيحين» البخاري ومسلم، تحقيق: زبيدة محمد سعيد، (القاهرة: مكتبة السنَّة، ط1، 1415هـ)، ص176.
(5) ابن الجواليقي، موهوب بن أحمد (ت540هـ)، شرح أدب الكاتب، (دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت)، ص20.
(6) ابن قيِّم الجوزيَّة، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، (دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت)، جـ2، ص229.
(7) ابن قتيبة، محمد بن مسلم الدينَوَري (ت276هـ)، تأويل مختلف الحديث، (بيروت: المكتب الإسلامي- مؤسسة الإشراق، ط2، 1419هـ)، ص170.

ورفع ما يتوهم من التعارض الظاهري بينه وبين حديث لا عدوى ولا طيرة[1]:

الاتجاه الأول: الجمع بين الحديثين، وانْشَعَبَتْ مسالِكُ العلماء في ذلك إلى مسلكين اثنين:

المسلك الأول: حمْل أحاديث الشؤم على ظاهرها وجعلها مخصصة لأحاديث نفي الطيرة، فيتّجه المعنى بالقول إنَّه لا طيرة في شيء باستثناء هذه الثلاث. وممّن سلَكَ هذا المسلك من أهل العلم: الإمام مالك[2] وغيره، وجعل ذلك من قدر الله وقضائه ابتداءً.

المسلك الثاني: تأويل حديث الشؤم، وذلك بحمله على ما يدلُّ عليه ظاهرُه، وقد تعدَّدت طرائق أهل العلم ممن سلَكَ هذا المسلك في تأويله على أقوال:

القول الأول: أنّ سياقة كانَ لبيان مُعتَقَد الناس، لا أنَّه إثباتٌ من النبي صلى الله عليه وسلم لذلك ومعالجة[3].

القول الثاني: انه إخبار بالأسباب التي تثير الطيرة في نفوس الناس لتحذير الناس منها؛ وذلك لكثرة الحوادث مع هذه الثلاث[4]، «وقد جعل الله تعالى في غرائز الناس وتركيبهم استثقال ما نالهم السوء فيه، وإن كان لا سبب له في ذلك، وحُبّ من جرى على يده الخير لهم وإن لم يُردهم به، وبغض من جرى على يده الشرّ لهم وإن لم يردهم به»[5].

---

(1) الدبيخي، سليمان بن محمد، أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في «الصحيحين»، (2ج)، (الطائف: دار البيان الحديثة، ط1، 1422هـ)، جـ1، ص-106 137.

(2) نقله عنه النووي في شرح صحيح مسلم، جـ14، ص472. وينظر: النفراوي، أحمد بن غانم (ت1126هـ)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، (بيروت: دار الفكر، 1415هـ)، جـ2، ص342.

(3) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ6، ص61.

(4) ابن قيّم الجوزيّة، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، جـ2، ص257.

(5) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص171.

القول الثالث: حسم مادة الطيرة وسد ذريعة التطيُّر كي لا يظن من وقع له شيء من ذلك ظن السوء[1].

القول الرابع: أنَّ الشؤم إنما يَلحق مَن تشاءم، أمّا مَن توكَّل على الله فلن يقع الشؤم عليه[2].

القول الخامس: تفسير الشؤم بمآلات الشرِّ الحاصلة من هذه الثلاث، فيكون المراد بشؤم الدار: ضيقَها، وسوءَ جيرانها، وشؤمُ المرأة: عُقمَها وسلاطَةَ لسانها و تعرضها للريَب، وشؤم الفرس: ألّا يغزى عليها، وحرانها، وقريب منه أن يقال إنّ الشؤم ههنا عدم الموافقة[3].

القول السادس: أن يكون المراد بالشؤم في هذه الأشياء أنّها ظروف وأعيان وأسباب محسوسة يقدِّر الله تعالى بها الشؤم واليُمن إذا شاء، فمن ابتُليَ بشؤم شيء منها فوجد في نفسه الكراهة لذلك، أُبيح له تركه والتخلّي عنه، ويكون ذلك في المرأة ذلك بطلاقها، والفرس ببيعها أو هبتها، والدار بالتحوُّل عنها، وليس المراد به ما كان يعتقده أهل الجاهلية من أنّها مؤثرة بطبعها وذاتها، فيقال في إثبات الشؤم في هذه الثلاث: إنّها «أسباب قدَّر الله تعالى بها الشؤم واليُمن ويقرنه، ولهذا يشرع لمن استفاد زوجة أو أَمَة أو دابَّة أن يسألَ اللهَ تعالى مِن خيرِها وخير ما جُلبت عليه، ويستعيذَ به تعالى من شرِّها وشرِّ ما جُبلت عليه...، وكذا ينبغي لمن سكن دارًا أن يفعل ذلك...، فتركُ ما لا يجد الإنسان فيه بركة من دار أو زوجة أو دابَّة، غيرُ منهيٍّ عنه»[4].

---

(1) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ6، ص63.

(2) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، جـ9، ص284، وابن قيِّم الجوزيَّة، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، جـ2، ص256-257.

(3) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، جـ21، ص97، والدبيخي، أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في «الصحيحين»، جـ1، ص119.

(4) ابن رجب الحنبلي، لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1424هـ)، ص75. باختصار.

ولابن القيِّم كلام بديع في هذا الصدد، إذ يقول:

«فَمَنِ اعتقد أنَّ رسول الله نَسَبَ الطِّيَرَةَ والشؤم إلى شيء من الأشياء على سبيل أنَّه مؤثر بذلك دون الله فقد أعظم الفرية على الله وعلى رسوله وضلَّ ضلالًا بعيدًا، والنبيُّ ابتدأَهُم بنفي الطِّيَرَة والعدوى، ثم قال: «الشؤم في ثلاث». قَطعًا لتوهُّم المنفيَّة في الثلاثة التي أخبر أن الشؤم يكون فيها، فقال: «لا عدوى ولا طيرة، والشؤم في ثلاثة». فابتدأهم بالمؤخَّر من الخير تعجيلًا لهم بالإخبار بفساد العدوى والطيرة المتوهمة من قوله: «الشؤم في ثلاثة».

وبالجملة فإخباره بالشؤم أنّه يكون في هذه الثلاثة ليس فيه إثبات الطيرة التي نفاها، وإنَّما غايتُه: أنَّ الله سبحانه قد يخلق منها أعيانًا مشؤمة على مَن قارَبها وسَكَنَها، وأعيانًا مباركة لا يلحق من قارَبَها منها شؤم ولا شرٌّ، وهذا كما يُعطي سبحانه الوالدين وَلَدًا مُباركًا يَريان الخير على وجهه، ويعطى غيرهما ولدًا مشؤومًا نذلًا يريانِ الشرَّ على وجهه، وكذلك ما يُعطاه العبد- ولايةً أو غيرها-، فكذلك الدار والمرأة والفرس، والله سبحانه خالق الخير والشر والسُّعود والنُّحوس، فيخلق بعض هذه الأعيان سعودًا مباركة ويقضي سعادة من قارَنَها وحصول اليُمْن له والبركة، ويخلق بعض ذلك نحوسًا يتنحَّس بها من قارنها، **وكلّ ذلك بقضائه وقَدَرِهِ**،كما خَلَق سائرَ الأسباب ورَبَطَها بمسبّباتها المتضادَّة والمختلفة، فكما خلق المسك وغيره من حامل الأرواح الطيّبة ولذَّذ بها مَن قارَنها من الناس، وخلق ضدَّها وجعلها سببًا لإيذاء من قارَنها من الناس، والفَرقُ بين هذين النوعين يُدرَكُ بالحِسِّ، فكذلك في الديار والنساء والخيل، **فهذا لونٌ، والطِّيَرَةُ الشِّركيَّةُ لونٌ آخر**»[1].

وقريبٌ منه قول ابن رجب الحنبلي:

«والتحقيقُ أن يُقال في إثبات الشؤم في هذه الثلاث، ما ذكرناه في النهي عن

(1) ابن قيِّم الجوزيَّة، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، جـ2، ص257.

إيراد المريض على الصحيح، والفِرار من المجذوم ومن أرض الطاعون: إنَّ هذه الثلاثَ أسبابُ يُقَدِّر اللهُ تعالى بها الشُّؤمَ واليُمنَ ويقرنه بها، ولهذا يشرع لمن استفادَ زوجةً أو أَمَةً أو دابَّةً أن يسألَ الله تعالى مِن خيرِها، وخيرِ ما جُلِبَت عليه، ويستعيذَ به تعالى مِن شرِّها وشرِّ ما جُبِلَت عليه»[1].

والموضع الذي أحال عليه هو قولُه:

«فأمَّا نهيُه ﷺ عن إيراد الممرض على الـمُـصِحّ وأمره بالفرار من المجذوم ونهيُه عن الدخول إلى موضع الطاعون، فإنَّه من باب اجتناب الأسباب التي خلقها الله تعالى وجعلها أسبابًا للهلاك أو الأذى، والعبدُ مأمورٌ باتِّقاء أسباب البلاء إذا كان في عافيةٍ منها، فكما أنَّه يؤمر أن لا يُلقيَ نفسَه في الماء أو في النار، أو يدخلَ تحتَ الهَدمِ ونحوه ممّا جَرَتِ العادةُ بأنَّه يُهلِكُ أو يُؤذي، فكذلك اجتنابُ مُقاربة المريض كالمجذوم، أو القدوم على بلد الطاعون، فإنَّ هذه كلَّها أسبابٌ للمَرَضِ والتَّلَفِ، واللهُ تعالى هو خالقُ الأسبابِ ومسبَّباتِها لا خالق غيرُه ولا مُقَدِّرَ غيرُه»[2].

ثم أورد سليمان الدبيخي سؤالا على ما تقدم فقال: فإن قيل هذا جارٍ في كل مشؤوم، فما وجه خصوصية هذه الثلاثة بالذكر؟ ونقل في جوابه قول القرطبي: إنَّ وجه خصوصية هذه الثلاثة بالذكر: أنّها ضروريّة في الوجود، ولا بُدَّ للإنسان منها ومن ملازمتها غالبًا، فأكثر ما يقع التشاؤم بها فخصَّها بالذكر لذلك[3].

الاتجاه الثاني: النَّسْخُ، وهو ما احتمَله ابن عبد البر احتمالًا، فقال:

«وقد يحتمل أن يكون قول رسول الله ﷺ: «الشؤم في ثلاثة: في الدار والمرأة والفرس». كان في أوَّل الإسلام، خبرًا عما كانت تعتقده العرب في جاهليَّتِها على

(1) ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد (ت795هـ)، لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف، تحقيق: ياسين محمد السوّاس، (دمشق- بيروت: دار ابن كثير، ط5، 1420هـ)، ص150.
(2) ابن رجب الحنبلي، المصدر السابق، ص-138 139.
(3) أبو العبَّاس القرطبي، المفهِم لما أشكل من كتاب تلخيص مسلم، جـ5، ص630.

ما قالت عائشة، ثُمَّ نُسِخَ ذلك وأبطلَهُ القرآن والسنن، وأما قوله ﷺ للقوم في قصة الدار: «اتركوها ذميمة»[1]. فذلك- والله أعلم- لما رآه منهم، وأنّه قد كان رسخ في قلوبهم مما كانوا عليه في جاهليتهم»[2].

وهذا التوجيه داخلٌ في معنى القول الأوّل من أقوال مذهب الجمع، وقد ردّه العلماء بكون رسول الله ﷺ لم يُبعث ليحكيَ للناس ما كان منهم في جاهليّتهم من المخالفات الشرعيّة، بل بُعثَ لمعالجتها وتصحيحها.

وفي ذلك يقول ابن العربي في ردِّه: «إنّ النّبيَّ ﷺ لم يُبعَث ليُخبِر عن النّاس وما يعتقدونه، وإنّما بُعثَ ليعلّم الناس ما يَلزمُهم أن يَعلموه ويَعتقدوه»[3].

الاتجاه الثالث: الترجيح، وفيه مسلكان اثنان:

المسلك الأول: ردُّ أحاديث الشؤم وإنكارها وتخطئة رواتها، وهو ما ورد عن أمِّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها فيما رواه أبو حسان الأعرج، أنَّه «دخل رجلان من بني عامر على عائشة رضي الله عنها أخبراها أنَّ أبا هريرة ﷺ يحدِّث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنَّه قال: «إنَّ الطِّيَرَةَ في المرأَةِ والدَّارِ والفَرَسِ». فغضبت وطارت شِقَّة منها في السماء وشِقَّة في الأرض، فقالت: والذي أنزل الفرقان على محمد! ما قالها رسول الله صلى الله عليه وسلم قطُّ، إنَّما قال: «أهلُ الجاهليَّة كانوا يَتطَيَّرونَ مِن ذلكَ»[4]. وفي لفظ: «كان أهلُ الجاهلية يقولون: إنَّ الطِّيَرَةَ في المرأةِ والدَّارِ والدَّابَّةِ». ثم قرأت عائشة: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾﴾ [الحديد: 22]»[5].

(1) أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، كتاب الطب، باب في الطِّيَرَة، جـ4، ص20، برقم:3924، بلفظ: «ذروها ذميمة».
(2) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، جـ9، ص290.
(3) ابن العربي، محمد بن عبد الله (ت543هـ)، المسالك في شرح موطأ مالك (8ج)، تحقيق: محمد وعائشة السليماني، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1428هـ)، جـ7، ص545.
(4) أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، جـ43، ص158، برقم:26034.
(5) أحمد بن حنبل، المصدر السابق، جـ43، ص197، برقم:26088.

وفيما رويَ عنها أنها قالت: «لم يحفظ أبو هريرة؛ لأنَّه دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «قاتلَ اللهُ اليهود؛ يقولون: الشؤم في ثلاث». فسمع أبو هريرة آخرَ الحديث ولم يسمع أوَّلَه»[1].

وفي إسناد هذا الحديث نظر؛ فإنَّه من رواية مكحول[2] عن عائشة رضي الله عنها، ولم يسمع منها[3].

وفوق هذا لم ينفرِد أبو هريرة ﷺ برواية حديث الشؤم- إن صحَّت الرواية عنه-، فأنَّه قد رواه ابن عمر رضي الله عنهما، وهو حديثنا هذا، ورواه جابر ﷺ[4]وسهل بن سعد ﷺ[5].

وأحتجَّ أرباب هذا المذهب أيضا بما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه سئل: «سمعتَ من رسول الله ﷺ يقول: «الطِّيَرَةُ في ثلاثٍ: في المسكَنِ والفَرَسِ والمرأةِ»؟ قال: كنتُ أقول على رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم يَقُل! ولكنْ سمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: «أصدقُ الطِّيَرَةِ: الفَألُ، والعينُ حقٌّ»»[6]. فنفى أن يكون قد سمِعَه، غير أنَّه من رواية أبي معشر واسمه: نجيح

(1) أبو داود الطيالسي، سليمان بن داود (ت204هـ)، مسند أبي داود الطيالسي (4ج)، تحقيق: محمد بن عبد المحسن التركي، (القاهرة: دار هجر، ط1، 1419هـ)، جـ3، ص124، برقم:1641.

(2) مكحول الشامي أبو عبد الله: ثقة فقيه الشام وشيخ أهل دمشق، كثير الإرسال، مشهور، مات سنة ثنتي أو ثلاث عشرة ومئة.

الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ3، ص-320 324، وابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص545، برقم:6875.

(3) العلائي، خليل بن كيكلدي (ت761هـ)، جامع التحصيل في أحكام المراسيل، تحقيق: حمدي السلفي، (بيروت: عالم الكتب، ط2، 1406هـ)، ص285.

(4) مسلم، صحيح مسلم، كتاب السلام، باب الطِّيَرَة والفأل وما يكون فيه من الشؤم، جـ4، ص1748، برقم:2227.

(5) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب ما يُذكر من شؤم الفرس، جـ4، ص29، برقم:2859، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب السلام، باب الطِّيَرَة والفأل وما يكون فيه من الشؤم، جـ4، ص1748، برقم:2226.

(6) أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، جـ13، ص265، برقم:7883، والطبري، تهذيب الآثار، حـ1، ص31، والطحاوي، أحمد بن محمد (ت321هـ)، شرح معاني الآثار (5ج)، تحقيق: محمد زهري النجَّار ومحمد سيِّد جاد الحق، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1414هـ)، جـ4، ص314.

بن عبد الرحمن السندي، وهو ضعيف، ثم هو منقطع، محمد بن قيس راويه عن أبي هريرة رضي الله عنه- هو: محمد بن قيس المدني-، وهو قاصٌّ عمر بن عبد العزيز، كان يَقصُّ بالمدينة، وحديث محمد هذا عن الصحابة مرسل[1]. يعني: منقطع.

المسلك الثاني: وهو مسلك العلماء الذين حملوا رواية الجزم على رواية التعليق، فإنَّ في الباب للحديث لفظين أحدهما: بالجزم بالشؤم في الثلاث المذكورة لفظ: «الشؤم في ثلاث ...»، والآخَرُ وَرَدَ بصيغة التعليق- تعليق لفظ المتن وليس الإسناد-، بلفظ: «إن كان الشؤم في شيء ففي...»[2]، فحمَلوا رواية الجزم على رواية التعليق، وجعلوا الجزم الوارد فيها من تصرُّف الرُّواة واختصارهم[3].

وبعد أنْ طوَّف سليمان الدبيخي في دراسته للاستشكال الظاهر بين الحديثين ترجَّح عنده أنّ الشؤم نوعان:

أحدهما: محرّم وهو مطابق لما كان يعتقده أهل الجاهلية فيما يتطيَّرون منه، وصِفَتُهُ:

1 - أن يقع قبل الإقدام على الفعل، وقد يكون بعده لكن عند تحقُّق أدنى ضرر.

2 - اعتقادهم في الاعيان التي يتطيرون منها أنّها مؤثرة بذاتها او أنّها سبب في جلب النفع أو دفع الضر، وهذا داخل في قوله صلى الله عليه وسلم «الطِّيَرَةُ شِرْكٌ»[4].

وثانيهما: أنّ الشؤم الوارد في هذا الحديث هو ما يجده الإنسان في نفسه من الكراهة لهذه المذكورات عند حصول الضرر من جرّائها، وصفته:

(1) حاشية تحقيق مسند أحمد، جـ13، ص265.
(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب ما يُتَّقى من شؤم المرأة، جـ7، ص8، برقم:5094.
(3) الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، جـ1، ص727.
(4) أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، جـ6، ص213، برقم:3687.

1 - أنَّه لا يكون إلّا بعد وقوع الضرر وتكرُّره من هذا الشيء المعيَّن- المرأة الدار الفرس-، فإذا تضرَّر وتكرّر ضرره من شيء من هذه الأشياء، أُبيحَ له التخلّي عنه.

2 - أن يكون التشاؤم لِصِفَةٍ مذمومة موجودة في هذا الشيء، بخلاف التطيُّر الذي ورد النهي عنه، فذاك يكون لسبب خارج عنه غالبًا، كمَن تَرَكَ السفر لا لشيء في السفر ذاتِه، بل لأنَّه رأى طائرًا طارَ جهة الشمال لا اليمين.

3 - أنَّ ترك هذه الأشياء يكون مع اعتقاد أنَّ الله تعالى هو الخالق الفعَّال لما يريد من النفع والضرّ[1].

وأمّا نبيل بلهي فقد قرَّر أنَّ يكون مقتضى الحديث هو: الترخيص «لمن تأذَى بهذه الثلاث أن يتحوَّل عنها، ويبتغي الخير في غيرها، مع اعتقاد أنَّ الله هو الـمُـقَدِّر للخير والشرِّ وليس تلك الأشياء الثلاث»[2].

وخُلاصة ما تقدَّم:

أنَّ لأهل العلم في التعاطي مع هذا الحديث **اتجاهات ثلاثة:**

الاتجاه الأوَّل: الجمع بينه وبين الحديث المعارض لظاهره من نفي التطيُّر، ولهم في ذلك الجمع مسالك، أوفَقُها: أنَّ الله سبحانه قد يخلُق من هذه الثلاث أعيانًا مشؤومة على مَن قارَبَها أو سَكَنَها، ويخلُق منها أعيانًا مباركة، ويمثِّلون له بأن يُعطي الله الوالدين وَلَدًا مُباركًا يريهما الخير على وجهه، ويعطى غيرهما مشؤومًا يريانِ الشرَّ على وجهه.

والاتجاه الثاني: القول بالنسخ احتمالًا.

---

(1) الدبيخي، أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين، جـ1، ص-126 128.
(2) بلهي، طعون المعاصرين في أحاديث الصحيحين بدعوى مخالفتها للقرآن الكريم، ص352.

والاتجاه الثالث: الترجيح، ولهم فيه مسلكان اثنان: أحدهما: ردُّ أحاديث الشؤم وتخطئة رواتها، والثاني: حملُ رواية الجزم بتحقُّق الشؤم على لفظ رواية التعليق «إن كان الشؤم في شيء»، وجعل الجزم من تصرُّف الرواة في لفظ الحديث.

والاتجاه الراجح منها هو: الأوَّل، بالجمع بتقدير الله تعالى الشؤم في بعض أعيان هذه الثلاث، واليمن في بعضها، وهو أنَّ الله سبحانه خالق الخير والشرِّ، فجعل هذه كذلك كما خَلَقَ سائر الأسباب ورَبَطَها بمسبّباتها، فهذا شيء، والطِّيَرَةُ الشِّركيَّةُ شيءٌ آخر مختلف.

المبحث الرابع: استشكال أحاديث ذِكر عرش الرحمن

مدخل:

عرشُ الرحمن مِن أعظم مخلوقاته، فقد وسع السماوات والارض وقد آمن به المسلمون ولم يتعدَّ به علماء الإسلام في أمرِهِ ما علموه من لسان العرب، فهو عندهم: السرير للملك[1] وقد ورد ذكره في القرآن الكريم والسنة المشرَّفة، وأمّا المستشكل سامر اسلموا فقد استشكل بعض الأحاديث في ذِكر العرش كحديث اهتزازِ عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ رضي الله عنه وحديث سجود الشمس تحت العرش، وقد عُقِد هذا المبحث للكلام فيما أورده، وعرض استشكالاته وتحليلها ونقدها.

(1) الفراهيدي، العين، جـ١، ص٢٤٩، (باب العين والشين والراء معهما).

المطلب الأول: استشكال حديث اهتزاز عرش الرحمن لجنازة سعد بن معاذ رضي الله عنه

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكِل سامر إسلامبولي:

«قال رسول الله[1]- وجنازة سعد بن معاذٍ بين أيديهم-: «اهتز لها عرش الرحمن»[2]. خ/ م

«عندما نقول اهتز عرش فلان لموت فلان فيعني: أنه أصاب ملكه الضعف والتصدع وخسر موت فلان سنداً وقوة عظيمة. وقطعاً ليس المراد بهذا الحديث ذلك، فما المراد بالحديث إذاً؟! هل اهتز طرباً وفرحاً بموت سعد وأنه قادم إليه لملاقاته؟ ونحن لم نعلم فيما بين أيدينا من القرآن أن العرش هو محل لعروج نفوس المؤمنين، ونحن نعلم إن العرش لا شعور له ولا يعقل، وذلك كله على افتراض أن العرش هو مكاني أي سرير كبير!! فمن هو سعد بن معاذ حتى يهتز له عرش الرحمن إذا سلمنا جدلاً بذلك، سبحانك اللهم هذا بهتان عظيم»[3].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - زعم أنَّ مقالة: (اهتز عرش فلان لموت فلان) تعني: أنه أصاب ملكه الضعف والتصدع وخسر موت فلان سنداً وقوة عظيمة.

2 - لو كان معنى الحديث (اهتز فرحًا) فإنَّ ذلك غير معقول من العرش؛ لأنَّ العرش لا شعور له ولا يعقل.

---

(1) لم يُصلِّ على النبي ﷺ!

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، با مناقب سعد بن معاذ t، جـ5، ص35، برقم:3803، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل سعد بن معاذ t، جـ4، ص1915، برقم:2466. واللفظ له. وحين خرَّجه المستشكل لم يذكر الأرقام!

(3) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص322، وهو في النشرة المستقلة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص37، وعنوَن له في هذا الكتاب الأخير بـ«يهتز عرش الرحمن لموت معاذ»!

3 – نازع في كون العرش سريرًا.

4 – قال متنقِّصًا من سعد بن معاذ ﷺ: «مَن هو سعد بن معاذ حتى يهتزَّ له عرش الرحمن؟!».

ثالثًا: نقد الاستشكال:

هذا الاستشكال قديم، ذَكَرَه ابن قتيبة، وذكر عن المستشكلين قولَهم: كيف يتحرك عرش الله تعالى لموت أحد؟ وإن كان هذا جائزًا، فالأنبياء أولى به! وأجاب بأنَّ المسلمينَ مسلِّمون بصحَّة الحديث، وكونه منقبةً من مناقب سيِّد الأنصار سعد بن معاذ t، وإنَّما سلكوا في بيان معناه مسلكين اثنين:

المسلك الأوَّل: تأويل اهتزاز العرش بأحد أمرين:

1 – **تأويله استبشار الملائكة:**

قال ابن قتيبة:

«الاهتزاز: الاستبشار والسرور، يقال: «إن فلانا ليهتز للمعروف» أي يَستبشر ويُسَرُّ، «إنَّ فلانًا لتأخذه للثناء هِزَّة»، أي ارتياح وطلاقة، ومنه قيل في المثل: «إنَّ فلانًا إذا دُعِيَ اهتزَّ، وإذا سئل، ارتزّ». والكلام لأبي الأسود الدؤلي، يريد: أنَّه إذا دُعِيَ إلى طعام يأكله اهتزَّ، أي: ارتاح وسرّ، وإذا سئل الحاجة، ارتزّ: أي ثبت على حاله ولم يطلق. فهذا معنى الاهتزاز، في هذا الحديث... وإنَّما أرادَ باهتزازه: استبشار الملائكة الذين يحملونه ويحفون حوله، بروح سعد بن معاذ»[1].

وعلَّل ذلك بإقامة العرش مقام من يحمله ويحيط به من الملائكة.

---

(1) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص387.

ثمَّ ختم بقوله: وهذا التأويل -بحمد الله تعالى- سهل قريب، كأنه قال: لقد استبشر حملة العرش والملائكة حوله، بروح سعد[1]. وكذلك قال ابن حزم الأندلسي[2]، والبيهقي ناقلاً عن غيره[3].

-2 **تأويله باهتزاز السرير** الذي حُمِلَت عليه جنازة سعد بن معاذ [4]t.

المسلك الثاني: الأخذ بظاهر الحديث، وأنَّ المقصود اهتزاز عرش الرحمن:

قال القاضي أبو يعلى الفرَّاء:

«إنَّ هذا الخبر ليس مما يرجع إلى شيء من الصفات؛ لأنَّ العرش محدَث مخلوق، وغير ممتنع أن يهتزَّ العرشُ على الحقيقة، ويتحرَّك لموت سعد، لأن العرش تجوز عليه الحركة، ويكون لذكره فائدة وهو: فضيلة سعد، أنَّ العرش مع عظم قدْره اهتزَّ له»[5].

ثمَّ غلَّطَ الفراءُ ما تأوَّله قوم على أن العرش ها هنا السرير الذي كان عليه سعد، وعلَّل ذلك بوجهين:

«**أحدهما**: أن في الخبر «اهتزّ عرش الرحمن»- جل اسمه-، وإضافة العرش إلى الله سبحانه إنما ينصرف إلى العرش الذي هو في السماء.

و**الثاني**: أنّه قصد بهذا الخبر فضيلةَ سعد، ولا فضيلة في تحرك سريره واهتزازه، لأنَّ سريرَ غيرِه قد يتحرَّك ويهتزُّ مِن تحتِه، وتأوَّله آخرون: على أنَّ الاهتزاز ههنا راجع إلى حملة العرش، الذين يحملونه ويطوفون حوله، وأقام العرش مقام من يحمله ويطوف به من الملائكة، كما قال تعالى: ﴿ فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ ﴾

(1) ابن قتيبة، المصدر السابق، ص-385 388.
(2) ابن حزم الأندلسي، جوامع السيرة (ضمن جوامع السيرة وخمس رسائل أُخرى)، تحقيق: إحسان عبَّاس، وناصر الدين الأسد، (القاهرة: دار المعارف، ط1، د. ت)، ص196.
(3) البيهقي، الأسماء والصفات، جـ2، ص282.
(4) أبو يعلى الفرَّاء، محمد بن الحسين (ت458هـ)، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، تحقيق: محمد بن حمد النجدي، (الكويت: دار إيلاف الدوليَّة، د. ت)، جـ1، ص384.
(5) أبو يعلى الفرَّاء، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، جـ1، ص383.

[الدخان: 29]، وإنّما يريد أهل السماء وأهل الأرض، وكما قال النبي ﷺ في أُحُد: «هذا جبلٌ يحبُّنا ونُحبُّه»[1]. يريد: يحبنا أهلُه يعني الأنصار، ويكون معنى اهتزاز حملته الاستبشار والسرور به، يقال: فلان يستبشر للمعروف ويهتزُّ له»[2].

ثمَّ قال ما تقدَّم التنويه به من حُجَّة إمكانيَّة اهتزاز العرش وعم امتناعه عقلًا:

«وهذا غلط؛ لِما بيَّنَّا أنه غير ممتنع من إضافة الاهتزاز إلى العرش؛ لكونه محدَثًا، وقد قال تعالى: ﴿ يَوْمَ تَمُورُ ٱلسَّمَآءُ مَوْرًا ۝٩ وَتَسِيرُ ٱلْجِبَالُ سَيْرًا ۝١٠ ﴾ [الطور: 9-10]، وهذه إضافة صحيحة إلى السماء والأرض، وكذلك إضافة ذلك إلى العرش، وحمل ذلك على حملة العرش عُدول عن الحقيقة إلى المجاز من غير حاجة إلى ذلك، ولئن جاز هذا، جاز العدول في قوله: ﴿ يَوْمَ تَمُورُ ٱلسَّمَآءُ مَوْرًا ۝٩ ﴾ [الطور: 9]، معناه: أهل السماء. و﴿ وَتَسِيرُ ٱلْجِبَالُ سَيْرًا ۝١٠ ﴾ [الطور: 10]، معناه: أهل الجبال! ولأنَّ ما يمنع من حمل الخبر على العرش يمنع من حمله على حَمَلَتِهِ، وما يجوز في أحدهما نجوِّزه في الآخر، ولأنَّه لا يجب أن يمتنع المخالف من هذا، لأنّه لا يثبت كونه على العرش، وإذا لم يثبت ذلك لم يمتنع إضافة ذلك إلى العرش وأمّا قوله: ﴿ فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ ﴾ [الدخان: 29]، فمعناه: فما بكت عليهم السماء بأهلها، وكذلك قوله: «هذا جبل يحبنا» معناه يحبُّنا بأهله»[3].

وذكر أبو المظفَّر السمعاني المسلكين وقدَّم الظاهر مع احتمال التأويل:

«قيل: أراد به سريره الذي حُمِلَ عليه. وليس بشيء؛ لأنَّ الكلام خرج على وصف التكريم، ولا كرامة في اهتزاز سريره الذي حُمِلَ عليه، وفي بعض الروايات: «اهتز **عرش الرحمن** لموت سعد بن معاذ». فالعرش في هذا الخبر هو

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب خرص الثمر، جـ2، ص125، برقم:1481 وغيره، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب فضل المدينة ودعاء النبي ﷺ فيها بالبركة، جـ2، ص993، برقم:1365.

(2) أبو يعلى الفرَّاء، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، جـ1، ص-384 385.

(3) أبو يعلى الفرَّاء، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، جـ1، ص-385 386.

العرش المعروف، واهتزازه استبشاره لإقبال روح سعد بن معاذ، ويجوز أن يكون المراد بذكر العرش: أهل العرش من الملائكة»[1].

وأمَّا استشكاله شعور العرش، ففي الكتاب والسنَّة ما يبطل هذا الاستشكال القائم على عدم تقدير الله حقَّ قَدْرِهِ، وهو الذي أنطقَ كُلَّ شيء، وهو القادر عل بثِّ الشعور فيما يشاء مِن جمادات مخلوقاته، كما في قوله تعالى ﴿ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَٱلطَّيْرَ وَكُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿٧٩﴾ ﴾ [الأنبياء: 79] وكما في بثِّه الحُبَّ في الجبل الأصمِّ- جبل أُحد- لرسول الله ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم[2]، بل وما هو أكثر من مجرَّد الحبِّ كما حصل من حنين الجذع إلى النبي ﷺ.

ويسوق الذهبي جملةَ إلزامات مترتِّبةً على قول مَن يقول إنَّ المقصود بالعرش ههنا: كناية عن الملك والسلطان:

«فيا ترى ماذا يصنع ذلك المخالف الذي يزعم أنَّ العرش إنَّما هو كناية عن الملك والسلطان بقوله تعالى: ﴿ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾ [هود: 7]، هل يزعم أن الملك كان على الماء فقط؟! وكذلك ماذا يصنع بقوله تعالى: ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ﴿١٧﴾ ﴾ [الحاقة: 17]، أيقول: ويحمل مُلكَه يومئذٍ ثمانية؟! وبقوله صلى الله عليه وسلم: «فإذا موسى آخذٌ بقائمةٍ مِن قوائمِ العَرشِ»[3]، أيقول: آخذٌ بقائمة من قوائم الملك؟! وكذا قوله صلى الله عليه وسلم: «اهتزَّ عرشُ الرحمن»، أيقول: اهتز ملكه وسلطانه؟!»[4].

(1) أبو المظفَّر السمعاني، منصور بن محمد (ت489هـ)، تفسير السمعاني (6ج)، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، (الرياض: دار الوطن، ط1، 1418هـ)، جـ3، ص-66 67.

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب فضل الخدمة في الغزو، جـ4، ص35، برقم:2889، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب، فضل المدينة ودعاء النبي ﷺ فيها بالبركة، جـ2، ص993، برقم:1365.

(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب في الخصومات، باب ما يذكر في الأشخاص والملازمة والخصومة بين المسلم واليهودي، جـ3، ص121، برقم:2412.

(4) الذهبي، العرش، جـ1، ص-287 288. وينظر: ابن أبي شيبة، محمد بن عثمان (ت297هـ)، العرش وما روي فيه، تحقيق: محمد بن خليفة التميمي، (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1418هـ)، ص-73 75، برقم:-48 52.

وهذا قول السَّلَف أنَّ العرش اهتزَّ فرحًا، كما نُقِل عن الحسن فيما رواه سليمان التيمي عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لقدِ اهتزَّ عرشُ الرحمن لِوفاة سعدِ بن معاذ- فرحًا به-». قال: قوله: «فرحًا به»، تفسيرٌ من الحسن[1].

أمَّا استشكاله ماهيَّة العرش، فإنَّ «مِن قولِ أهلِ السُّنَّة: أنَّ الله ﷻ خَلَقَ العرشَ واختصَّهُ بالعلوّ والارتفاع فوق جميع ما خلق، ثم استوى عليه كيف شاء، كما أخبر عن نفسه في قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ ٱلثَّرَىٰ ۝٦﴾ [طه: 5-6]، وفي قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ﴾ [الحديد: 4]، فسبحان مَن بَعُدَ فلا يُرى، وقَرُبَ بعلمه وقدرته فسمعَ النجوى»[2]. وهو محمولٌ تحمله الملائكة المسمّون بحمَلة العرش كما أخبر بذلك الله ﷻ.

«وأقاويل أهل التفسير إنَّ العرش هو: السرير، وأنه جسمٌ مجسَّم، خلقه الله تعالى وأمر ملائكته بحمله وتَعَبَّدَهُم بتعظيمِه والطواف به، كما خلق في الأرض بيتًا وأمَرَ بني آدم بالطواف به واستقباله في الصلاة»[3]، «والعرش هو سرير الملك»[4].

وأمَّا استشكاله منقبة سعد بن معاذ رضي الله عنه وقوله منتقِصًا: «من هو سعد بن معاذ حتى يهتز له عرش الرحمن؟!»، فهذا قول من لم يعرف للرعيل الأوَّل قدرًا، ولم يُقِم لرهط السابقين الأوَّلين من المهاجرين والأنصار قيمة، ومن مناقب سعد بن مُعاذ رضي الله عنه ما أخرجه البخاري من حديث البراء رضي الله عنه قال: أُهدي للنبي صلى الله

(1) ابن سعد، محمد بن سعد (ت230هـ)، الطبقات الكبرى (8ج)، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، ط1، 1968م)، جـ3، ص434.
(2) ابن أبي زمنين، محمد بن عبد الله الإلبيري (ت399هـ)، أصول السنة، تحقيق: عبد الله بن محمد البخاري، (المدينة النبوية: مكتبة الغرباء الأثريَّة، ط1، 1415هـ)، ص88.
(3) البيهقي، الأسماء والصفات (2ج)، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، (جدة: مكتبة السوادي، ط1، 1413هـ)، جـ2، ص272.
(4) الماتُريدي، تفسير الماتُريدي (تأويلات أهل السنَّة)، جـ10، ص177.

عليه وسلم ثوبُ حرير، فجعلنا نلمسه ونتعجّب منه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «أتعجبونَ مِن هذا؟» قلنا: نعم، قال: «مناديلُ سعدِ بنِ مُعاذٍ في الجنَّة خيرٌ مِن هذا»[1]. وغير هذا الحديث.

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ لأهل العلم في بيان معنى هذا الحديث اتجاهين اثنين:

الاتجاه الأوَّل: تأويل اهتزاز العرش، إمَّا باستبشار الملائكة، أو اهتزاز السرير الذي حُمِلَت عليه جنازة سعد بن معاذ t.

والاتجاه الثاني: الأخذ بظاهر الحديث، وأن يكون الاهتزاز اهتزاز عرش الرحمن، وهو- على عظمته- مخلوق لا يُستنكر منه ذلك، واهتزازه استبشارُه لإقبال روح سعد بن معاذ t، وهو كاهتزاز جبل أُحدٍ في الحديث المشهور، ومقام سعدٍ مقام عظيم في الإسلام.

وهذا الاتجاه الثاني هو الراجح منهما، وهو الذي تسنده الأدلَّة.

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب مناقب سعد بن معاذ t، جـ5، ص35، برقم:3802، وكتاب اللباس، باب مسِّ الحرير من غير لبس، جـ7، ص150،برقم:5836 وهذا لفظه. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل سعد بن معاذ t، جـ4، ص1916، برقم:2469.

المطلب الثاني: استشكال حديث سجود الشمس تحت العرش

أَوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكِل سامر إسلامبولي:

«عَن أَبِى ذَرٍّ - رضى الله عنه - قَالَ قَالَ النَّبِي - صلى الله عليه وآله - لأَبِى ذَرٍّ حِينَ غَرَبَتِ الشَّمسُ: «تَدرِي أَيْنَ تَذهَبُ». قُلْتُ اللهُ وَرَسُولُهُ أَعلَمُ. قَالَ: «فَإِنَّهَا تَذهَبُ حَتَّى تَسجُدَ تَحتَ العَرشِ، فَتَستَأذِنَ فَيُؤْذَنَ لَهَا، وَيُوشِكُ أَنْ تَسجُدَ فَلاَ يُقبَلَ مِنْهَا، وَتَستَأذِنَ فَلاَ يُؤذَنَ لَهَا، يُقَالُ لَهَا ارجِعِي مِن حَيثُ جِئتِ، فَتَطلُعُ مِن مَغرِبِهَا، فَذَلِكَ قَولُهُ تَعَالَى: ﴿ وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ ﴾ [يس: 38]»[1]. خ 3199/ م159.

«من الواضح من قراءة النص أنه تركيبة غير موفقة صدرت من جهة جاهلة، وذلك من عدة أوجه:

أولًا: من المعلوم أن الشمس لها نظام ومسار تدور وتسير بموجبه فهي ما إن تغرب من مكان إلاّ وتكون بالوقت نفسه تشرق على آخر ولا تغيب عن الأرض أبداً، ولا تخرج عن مسارها.

ثانياً: إن الشمس من المخلوقات التي لا تملك عقلاً ولا إرادة، وبالتالي فهي لا تسجد سجود العاقل الواعي، وهي غير مكلَّفة ومسؤولة حتى يُقْبَلَ مها السجود أو يرفض.

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب صفة الشمس والقمر، جـ4، ص107، برقم:3199، وغيره، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الزمن الذي لا يُقبَل فيه الإيمان، جـ1، ص139، برقم:159.

ثالثاً: إن إقحام النص القرآني في الحديث لا مبرر له وخاصة أن النص يتكلم عن وضع الشمس الحالي من الجريان ومآلها من الاستقرار، فهي لم تصل بعد إلى مستقرها وإنما هي في حالة الجري»[1].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - استنكار أن تَسجُد الشمسُ تحتَ العرش لأنَّ لها مسارًا لا تخرج عنه.

2 - عدم معقوليَّة سجود الشمس لأنَّها لا تملك عقلًا ولا إرادة.

3 - عدم وجود ما يبرِّر إقحام النصِّ القرآني في الحديث؛ لأنَّ الشمس ما تزال في حال الجريان ولم تَصِل إلى مُستقرِّها.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

هو مسبوق باستشكال هذا الحديث[2]، وهو يستشكل ما جاء في الحديث النبوي والحديث موافق لما جاء في القرآن الكريم، يقول الله تعالى:

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ ۗ وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكْرِمٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ ﴿١٨﴾ ﴾ [الحج: 18]

ومثله في غير الشمس قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَىٰ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ يَتَفَيَّؤُا۟ ظِلَٰلُهُۥ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَٱلشَّمَآئِلِ سُجَّدًا لِّلَّهِ وَهُمْ دَٰخِرُونَ ﴿٤٨﴾ ﴾ [النحل: 48]

فهذا القرآن الكريم يصدِّق الحديث الشريف[3]، ومن المعلوم أنَّ التسبيح

(1) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص338، وهو في النشرة المستقلة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص59-60.

(2) كردي، نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، ص-178 182.

(3) المعلمي اليماني، عبد الرحمن بن يحيى (ت1388هـ)، الأنوار الكاشفة لما في أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، تحقيق: علي العمران، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط1، 1434هـ)، ص403.

لذوات الأصوات من المخلوقات أيسر للفقه والفهم من سجود غير ذوات الجوارح منها ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤٤﴾﴾ [الإسراء: 44]، فلمَّا كنَّا عاجزين عن الأوَّل- وهو الأيسر من الأمرين-، كنَّا عن الثاني منهما أعجز.

وهو مسبوق بإثارة الاستشكال على هذا الحديث بدعوى مخالفته لعلم الهيئة الجديدة- الفلك-، فقد سبقه إلى ذلك محمد رشيد رضا، وقد بنى قوله على فَهم مغلوطٍ لتصوُّر الناس في زمن النبيِّ ﷺ عن الأرض، وزعم أنَّهم يظنُّونها مسطَّحة، فزعم إنَّه «كان المتبادر منه للمتقدِّمين أنَّ الشمسَ تغيبُ عنِ الأرض كلِّها وينقطع نورها عنها مدّة الليل؛ إذ تكون تحت العرش تنتظر الإذن لها بالطلوع ثانية، وقد صار من المعلوم القطعي لمئات الملايين من البشر أنَّ الشمس لا تغيب عن الأرض في أثناء الليل، وإنَّما تغيب عن بعض الأقطار وتطلع على غيرها، فنهارُنا ليل عند غيرنا وليلنا نهار عندهم»(1). وانتهت به مقدِّمته هذه إلى نتيجتين: إمَّا تكذيب الحديث، أو تأويله بدعوى وَهْمِ رواتِهِ في روايته بالمعنى(2). وقد أُجيب عن زعمه روايته بالمعنى بأنَّ رأيه هذا محض تخمين لا دليل عليه، ولم يسبقه إلى الإشارة إليه أحد من النقَّاد، ولو أنَّ كلَّ حديث أشكل علينا معناه رمينا رواته بالتصرف في معناه، لفتحنا على السنة باب شرٍّ عظيم، إذ سيبيح هذا المنهج لكلِّ طاعنٍ في أحاديث النبي أن يرفض دلالاتها ومعانيها متذرِّعاً أنّها منقولة بغير لفظه ﷺ(3).

وإسماعيل الكردي استشكل الحديث من قبلُ كذلك- ويظهر تأثُّره برشيد رضا-، وزَعَم أنَّ ثقافة راوي الحديث كانت قائلةً بتسطيح الأرض! واشتغل

(1) رضا، محمد رشيد (ت1354هـ)، مجلَّة المنار (35ج)، (القاهرة: مطبعة المنار، السنة27، العدد 8، 1345هـ)، ص-615 616.

(2) رضا، مجلَّة المنار، السنة27، العدد 8، ص-615 616.

(3) رمضاني، محمد بن رمضان، آراء محمد رشيد رضا في السنَّة النبويَّة من خلال مجلَّة المنار، (الرياض: مجلَّة البيان، ط1، 1434هـ)، ص427.

بما ظنَّه تعارُضًا بين ألفاظ رواياته، واكتفى بعد ذلك بالنقل المطوَّل عن رشيد رضا[1].

وأنا مسبوق بالردِّ عليه، إذ نَقَل كلامه في الاستشكالَين الأوَّلين عيسى النعمي[2]، وقدَّم ببيان عدم إدراكنا كنه العرش ولا حقيقة حركة الشمس، وهذا العرش العظيم سرير ذو قوائم تحمله الملائكة، وهو كالقبَّة على العالم وهو سقف المخلوقات[3]، كما قال النبي ﷺ في الحديث الطويل: «إنَّ عرشَه على سماواته لهكذا». وقال بأصابعه مثل القبة[4].

والقول الآخر بأنَّ العرش محيط بالأفلاك، وهو ما ذُكِرَ عن طائفة من المتأخرين، الذين نظروا في علم الهيئة وغيرها من أجزاء الفلسفة[5].

«وأمّا ما يتعلق بحقيقة حركة الشَّمس، فإنَّ العقل البشري إلى يومنا هذا يعجز عن الإحاطة بهذه الحركة؛ لأنَّ هذا يتطلب الخروج عن هذه المجموعة الشَّمسية والتمركز خارجها للوقوف على حقيقة هذه الحركة، وهذا ممتنع»[6] في ظلِّ إمكانات العلم الحاليَّة؛ ولذلك لا يمكن الجزم بإحدى النظريَّتين: دوران الأرض حول الشمس أو العكس، إلا برصد اختلاف منظر نجمي لنجم واحد، وهو ما لم يُبرهَن عليه حتَّى الآن، إذ يقول عالِم من علماء الفلك وهو هيرشفيلد:

«يبدو أنَّ ثمَّة عنصرًا حاسمًا مازال مفقودًا لا تكتمل الصورة بدونه، فلم يوجد حتى الآن برهان رصديٌّ واحد غير مشكوك فيه يثبت أنَّ الأرض تتحرَّك

(1) إسماعيل الكردي، نحو تفعيل قواعد نقد المتن، ص-178 182.
(2) وقد استفاد منه زريوح في المعارضات الفكرية المعاصرة لأحاديث «الصحيحين»، جـ2، ص1118-1124.
(3) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ1، ص20.
(4) أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، أوَّل كتاب السنَّة، باب في الجهميّة، جـ4، ص232، برقم:4726.
(5) ابن تيمية، الرسالة العرشية، (القاهرة: المطبعة السلفية، ط1، 1399هـ)، ص4.
(6) الشهري، عبد الله، رفع اللبس عن حديث سجود الشمس، منشور على موقع الألوكة في شبكة الإنترنت:
https: / /2u.pw /pVwc9

في الفضاء، ولإثبات أنَّ الأرضَ تتحرَّك حقًّا في فلك واسع حول الشمس يجب كشف اختلاف منظر لنجم واحد- أيّ نجم- على الأقلِّ؛ لذا بدأ البحث الحثيث عن اختلاف منظر نجمي»[1].

وبناءً على عدم الإحاطة بهاتين الحقيقتين؛ فإن مُحصّل ذلك: عدم العلم بحقيقة سجود الشَّمس تحت العرش، وانتفاء هذا اليقين عن الإحاطة بتلك الحقائق لا ينفي وجودها؛ فعدم العلم ليس علمًا بالعدم، وإذا كانت الشمس تختلف في خِلقتها عن الإنسان وفي حركتها عن حركته، فإنَّ سجودها مختلف- لا ريب- عن سجوده، كما أنَّ سجود النجم والشجر مختلف، وقد أشارت زيادة وردت في الحديث إلى كون سجود الشمس غير مؤثِّر على حركتها: «فترجع فتُصبح طالعةً مِن مَطلِعها، ثم تجري لا يَستنكِر الناس منها شيئًا حتّى تنتهيَ إلى مُستقَرِّها ذاكَ تحتَ العرشِ»[2]. فإنَّ الناس لا يُحِسُّونَ منها بتأخير، وذلك من مظاهر قدرة الله ﷻ الذي أسرى بعبده ليلًا من لمسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، ثمَّ عرجَ به إلى ما فوق السماء السابعة، وعاد إلى بيته بمكَّة في بعض ليلة، والناس لم يشعروا بغيابه.

وفي هذه الزيادة «مستقرَّها ذاك» من الإشارة إلى مكان معيَّن مخصوص، وفيما وافقها من قراءة ابن مسعود ﷺ: (ذلك مستقرٌّ لها) وفي الآية نفسها: ﴿ وَٱلشَّمۡسُ تَجۡرِي لِمُسۡتَقَرّٖ لَّهَاۚ ﴾ [يس: 38]، من نسبة المستقرِّ للشمس= دلالة على أنَّ لها مستقرًّا معيَّنًا وأشبه ما يقال فيه: إنه عبارة عن انتهائها إلى أن تسامت- أي: تقابل وتواجه[3]- جزءً من العرش معلومًا[4]، كما يقال لأحد

(1) هيرشفيلد، آلان. و، اختلاف المنظر النجمي والسباق لقياس الكون، ترجمة: خضر أحمد، (الرياض: مكتبة العبيكان، 2003م)، ص78.

(2) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الزمن الذي لا يُقبَل فيه الإيمان، جـ1، ص138، برقم:159.

(3) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، (القاهرة: دار الدعوة، د. ت)، جـ1، ص447، مادَّة (سمت).

(4) القرطبي، المـُفهِم لـِما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، جـ7، ص344.

الناس: خُذ مقعدك تحت السقيفة في ملعب مثلًا، فإنَّ له مقعدًا معلومًا بحكم بطاقته، وهو تحت السقيفة حقيقةً لكنَّه مكان مخصوص، وهو كما قال الخطَّابي:

«وأمَّا قوله ﷺ: «مستَقرُّها تحتَ العرشِ»، فلا ينكر أن يكون لها استقرار تحت العرش من حيث لا نُدركه ولا نُشاهده، وإنما أخبر عن غيب، فلا نكذِّب به ولا نُكيِّفُه؛ لأنَّ علمَنا لا يحيط به»[1].

ومن هذا الغيب الذي لا نحيط به: «إخبار عن سجود الشمس تحت العرش، فلا ينكر أن يكون ذلك عند محاذاتها العرش في مسيرِها، والخبر عن سجود الشمس والقمر لله ﷻ قد جاء في الكتاب، قال سبحانه: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ ﴾ [الحج: 18] الآية. وليس في هذا إلا التصديق والتسليم، وليس في سجودها لربها تحت العرش ما يعوقها عن الدأب في سيرها والتصرف لما سخرت له»[2]. والله أعلم.

ولعلَّ مكان غروبها هو في ما رآه ذو القرنين من أنَّها تغرب في عين حمئة وهي البحر الذي يظهر لِعَين الناظر المشاهِد غروب الشمس أنَّ الشمس تسقط في حمأته، فهو نهاية مَدْرَكِ البصر إيّاها حالة الغروب، ومصيرها تحت العرش للسجود إنما هو بعد الغروب، وليس معنى قوله: ﴿ تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ ﴾ [الكهف: 86] أنها تسقط في تلك العين فتغمرُها، وإنّما هو خبرٌ عن الغاية التي بلغها ذو القرنين في مسيرِهِ حتّى لم يَجِد وراءها مسلكًا، فوجد الشمسَ تتدلّى عندَ غُروبِها فوقَ هذه العَين، وكذلك يتراءى غروب الشمس لمن كان في البحر - وهو لا يرى الساحل -كأنّها تغيب في البحر، وهي في الحقيقة تغيب وراء البحر[3].

(1) الخطَّابي، أعلام الحديث (شرح صحيح البخاري) (4ج)، تحقيق: محمد بن سعد آل سعود، (مكة المكرمة: مركز البحوث العلميَّة- جامعة أم القرى، ط1، 1409هـ)، جـ3، ص1893. ونقله عنه البغوي، الحسين بن مسعود (ت516هـ)، شرح السنة (15ج)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد زهير الشاويش، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ)، جـ15، ص95.

(2) الخطَّابي، أعلام الحديث (شرح صحيح البخاري)، جـ3، ص1894.

(3) الخطَّابي، المصدر السابق، جـ3، ص-1894 1895.

وهو المعنى الذي يقول فيه الطاهر بن عاشور:

«والمراد بـ (مغرب الشمس): مكان مغرب الشمس من حيث يلوح الغروب من جهات المعمور من طريق غزوته أو مملكته. وذلك حيث يلوح أنه لا أرض وراءه بحيث يبدو الأفق من جهة مستبحرة، إذ ليس للشمس مغرب حقيقي إلا فيما يلوح للتخيل»[1].

فأمَّا على القول بأنَّ العرش محيط بالأفلاك، وبهذا أجاب ابن الجوزي عن استشكال الحديث:

«ربَّما أشكلَ الأمرُ في هذا الحديث على من لم يتبحَّر في العلم، فقال: نحن نراها تغيب في الأرض، وقد أخبر القرآن أنها تغيب في عينٍ حمئة، فإذا دارت تحت الأرض وصَعِدَت، فأين هي من العرش؟

فالجواب: إن الأرضين السبع في ضرب المثال كقُطب رحا[2]، والعرش لعظم ذاته كالرَّحا، فأين سجدت الشمس سجدت تحت العرش، وذلك مستقرها»[3].

وأمَّا على القول بأنَّه كالقُبَّة وأنَّ له حَمَلَةً من الملائكة يحملونه، فقد أجاب عيسى النعمي:

«وقد يَعترض معترضٌ بأنَّه إذا كان العرشُ كالقبَّة على هذا العالم؛ فإن لازم ذلك أن تكون الشَّمس في جميع أَحوالها ساجدة، فيبطل بذلك مدلول (حتى) المفيدة للغاية.

(1) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، جـ16، ص25.
(2) الرَّحَا: الَّتِي يُطْحَن بِهَا.
ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ2، ص211، مادَّة (رحا).
(3) ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث «الصحيحين»، جـ1، ص359.

والجواب عن ذلك يقال: كون الشَّمس تحت العرش في جميع أحوالها لا يلزم من ذلك حصول السجود المذكور في الحديث في كل وقت، وإنما يتحقق السجود عند مُسامَتَتِها[1] لجزء معين من العرش لا نعلمه.

وعلى هذا ؛ فلا تناقض بين ما قرّر في الدلائل بأن العرش كالقبة على هذا العالم، وبين الثابت في هذا الحديث، وليس في حصول السجود منها والاستئذان من ربِّها ما يعيق دورانها وحركتها»[2].

ثمَّ نقَلَ قول الخطَّابي: «يحتمل أن يكون المـُراد باستقرارها تحت العرش: أنَّها تستقرُّ تحتَه استقرارًا لا نُحيط به نحن ... وليس في سجودها كل ليلةٍ تحت العرش ما يعيق عن دورانها في سيرها»[3].

وعلَّق قائلًا: «وَهذا السجود والاستئذان واقع في جُزءٍ من الوقت لا يعلمه إلا الله، لا يلزم منه- كما سبق- حصول توقُّفٍ في سيرها يستنكره الناس، كما دلَّ على ذلك قوله ﷺ: «ثم تجري لا يستنكر الناس منها شيئًا»»[4].

وأصل الاستشكال حاصل من قياس خِلقة الشمس على خِلقة الإنسان، وتمثيل سجودها بسجوده، وقوانين حركتها بقوانين حركته، وهذا قياس مع الفارق الظاهر.

وقضيَّة استشكال لفظة غروبها قد أجاب عنها ابن تيمية، فقال:

«فإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قد أخبَرَ أنّها تسجد كل ليلة تحت العرش فقد عُلِمَ اختلافُ حالها بالليل والنهار مع كون سيرها في فَلَكها من جنس واحد، وأنَّ كونها تحت العرش لا يختلف في نفسه وإنّما ذلك اختلاف بالنسبة

---

(1) سَامَتَهُ مُسَامَتَةً، بِمَعْنَى: قَابَلَهُ وَوَازَاهُ.
الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، جـ1، ص287. مادَّة (س م ت).
(2) النعمي، دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة بالاعتقاد، ص806-807.
(3) نقله عنه ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ8، ص542.
(4) النعمي، دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة بمسائل الاعتقاد، ص806-807.

والإضافة= عُلِمَ أن تنوع النِّسَبِ والإضافات لا يَقدَحُ فيما هو ثابت في نفسه لا مختلف»[1].

وقال في موضع آخر:

«قال أبو العالية: ما في السماء نجم ولا شمس ولا قمر إلّا يقع ساجدًا حين يغيب، ثم لا ينصرف حتى يؤذَن له، فيأخذ ذات اليمين حتى يرجع إلى مطلعه.

ومعلوم أنَّ الشمس لا تزال في الفَلَك كما اخبر الله تعالى بقوله: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾ [الأنبياء: 33]، فهي لا تزال تسبح في الفلك وهي تسجد لله وتستأذنه كل ليلة كما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم **فهي تسجد سجودًا يناسبها وتخضع له وتخشع**، كما يخضع ويخشع كل ساجد من الملائكة والجن والإنس.

وكذلك قوله: ﴿ فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ ﴾ [الدخان: 29]، بكاء كل شيء بحسبه، قد يكون خشيةً لله، وقد يكون حزنًا على فِراق المؤمن»[2].

وأجاب النُّعمي عن الفرع الثاني من الاستشكال في قول المستشكِل أن الشَّمس لا عقل لها، ولا إدراك . فكيف تسجد سجود العاقل ... إلخ:

«ليس هناك ما يمنع- لا نقلًا ولا عقلًا- أن يكون للشمس إدراكٌ يناسب حالها، ليتحصّل به السجود والاستئذان، فالسجود والاستئذان الواقع من الشَّمس هو سجود حقيقي كما هو ظاهر الحديث، وليس سجودًا مجازيًا بمعنى مجرد الانقياد كما ذهب إليه بعضهم[3]؛ فإنَّ القول بالمجاز خلاف الأصل الظاهر، ولا يصحُّ المصير إليه مع إمكان الحقيقة»[4].

(1) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية (10ج)، مجموعة من المحقِّقين، (المدينة النبوية: مُجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط1، 1426هـ)، جـ4، ص54.

(2) ابن تيمية، جامع الرسائل، جـ1، ص37.

(3) عزاه النعمي في الحاشية إلى محمد أبو شهبة، دفاع عن السنَّة، ص94.

(4) النعمي، دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة بالاعتقاد، ص-807 808.

ثم تطرّق إلى دلائل فساد العدول عن الحقيقة في هذه المسألة:

«والعدول عن الحقيقة إلى المجاز لأجل القرينة العقلية، وهي امتناع السجود ممن لا إدراك له = فاسد لأمرين:

الأمر الأوّل: أنّ ذلك يمكن أن يصحَّ لو أقام النَّافي للحقيقة البرهان على امتناع حصول الإدراك للشمس مطلقًا، أو حال سجودها واستئذانها، ولا دليل = فالمنع باطل إذًا.

والأمر الثاني: أنَّ الشرطَ في القرينة الصارفة للحقيقة = أن تكون متقررة عند مَنْ وُجِّه الخطاب إليه، بحيث لا يَسْتريب السامع من بطلان ظاهر الكلام[1]، أما إذا تحقق أن يكون الكلام على حقيقته وظاهره؛ لكونه خبرًا من المعصوم الذي يخبر عمّن يعلم ما لا نعلم، ويقدر على ما لا نقدر، وسجود الشَّمس حقيقة واستئذانها مما يدخل في مقدوره جل وعلا بلا ريب = فلا يَصحُّ التشبث بالقرينة المدّعاة التي تصرف الحديث عن ظاهره»[2].

ثمَّ ذكر الدلائل الشرعيَّة على أنَّه للجمادات وسائر الحيوانات سوى العقلاء إدراكًا يناسب حالها؛ في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 74].

و﴿وَٱلطَّيْرُ صَٰٓفَّٰتٍۖ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ﴾ [النور: 41]. وأحال على «تفسير البغوي»[3]. ثمَّ قال:

«وما يقال في التَّسبيح والخَشْيةِ يقال في السجود؛ فإنَّ مَن فسَّره بأنه سجود مجازي يراد به الافتقار الدائم للرَّب تبارك وتعالى ونفوذ مشيئته فيها، وقَصَر

(1) ابن الوزير اليماني، محمد بن إبراهيم (ت840هـ)، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، تحقيق: سعيد الأفندي، (القاهرة: مؤسسة المختار، ط1، 1428هـ)، ص335.
(2) النعمي، دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة بالاعتقاد، ص808.
(3) البغوي، تفسير البغوي (معالم التنزيل في تفسير القرآن الكريم)، جـ1، ص111.

تفسيره على هذا المعنى، فإن هذا التفسير باطل؛ فإنَّ هذا الوصف لا تنفكُّ عنه هذه الكائنات، بل هي في جميع حالاتها ملازمة للافتقار، منفعلة لمشيئة الرَّب وقدرته .

والدَّلائلُ السَّابِقَةُ تدلُّ على أَنَّ السجود فِعل لهذه المخلوقات- بما فيها الشَّمس- لا أنَّه اتصال، وإلا لَـما قسّم السجود إلى طَوع وكَره، فلو كانت لا فعل لها لما وُصفت لا بِطَوعٍ منها ولا كَره[1].

وسجود الشَّمس وغيرها من المخلوقات لا يلزم منه أن يكون بوضع رأسها على الأرض، بل هو خضوع للربِّ يُناسب حالها»[2].

ويستشهدون لهذا المعنى- وهو عدم لزوم كون سجود غير البشر بوضع رأسه على الأرض- بقول زيد الخيل بن مهلهل الطائي[3]:

بجَمْع تضلّ البُلْقُ في حَجَراته ترى الأكْم منه سُجَّدًا للحوافرِ

قال الطبري: «وأصل (السجود): الانحناء لمن سُجد له معظّمًا بذلك. فكل منحنٍ لشيءٍ تعظيمًا له فهو ساجد»[4]. ذلك أنَّ «السيُن وَالجيمُ والدّالُ: أَصلٌ واحدٌ مُطَّرِدٌ يدُلُّ على تَطَامُنٍ وذُلٍّ»[5].

ثمَّ أجاب النعمي عن اعتراض مفاده «إنَّ ظاهر الأَدلَّة أن الشَّمس لا تختص بهذا السجود بل يشركها في ذلك بقية الكائنات، وهذا ما دلَّ عليه قوله تعالى:

(1) أحالَ النعمي في الحاشية على: ابن تيمية، جامع الرسائل (رسالة في قنوت الأشياء كلِّها لله)، جـ1، ص34-44.

(2) ابن تيمية، جامع الرسائل (رسالة في قنوت الأشياء كلِّها لله)، جـ1، ص45.

(3) زيد بن مهلهل بن زيد أبو مكنف الطائي، فارس طيئ. وهو أحد المؤلفة قلوبهم، أعطاه النبي صلى الله عليه وسلم مائة من الإبل، وكتب له بإقطاع. وكان يدعى زيد الخيل، فسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم زيد الخير، ثم إنَّه رجع إلى قومه فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن ينج زيد من حُمَّى المدينة». فلما انتهى إلى نجد أصابته الحُمّى ومات.
الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ1، ص445.

(4) الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، جـ2، ص104.

(5) ابن فارس، مقاييس اللغة، جـ3، ص133، مادَّة (سجد).

﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُم بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ ۝١٥﴾ [الرعد: 15]، وقوله جلَّ وعلا: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِن دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ۝٤٩﴾ [النحل: 49]. فتخصيصُها في الحديث بذلك يدلّ على أنّ سجودها هذا يمتاز عن سجود بقيّة المخلوقات، وقد يُفهم منه أيضًا: انتفاء خضوعها إلّا في حالة سجودها تحت العرش»[1]. فقال:

«قد تقرَّر أن لهذه المخلوقات سجودًا خاصًا يناسب حالها، وهو فِعْلٌ لها يقع منها في بعض الأحوال، مع دوام افتقارها وخضوعها للربِّ تبارك وتعالى؛ لنفوذ مشيئته فيها، وسجود الشَّمس تحت العرش هو سجود مخصوص يناسبها، وهذا السجود لا يلزم منه سلب الخضوع والافتقار الدائم الذي تشترك فيه مع بقيّة الخلق، فلكلِّ شيء سجود يختصُّ به يفارق غيره من المخلوقات، وسجود يشترك فيه مع غيره»[2].

وأمَّا قول المستشكِل: «إنَّ إقحام النص القرآني في الحديث لا مبرِّر له، وخاصة أنّ النصَّ يتكلم عن وضع الشمس الحالي من الجريان ومآلها من الاستقرار، فهي لم تَصِل بعدُ إلى مُستقَرِّها، وإنّما هي في حالة الجري»[3]= فهذي دعواه في مقابل حديث غيبيٍّ صحَّ عن خاتم المرسَلين، فإن كان مِن أتباعِه، لَزِمَهُ تصديقه والإيمان به، وإن كان غير ذلك فليُبِن عن نِحلَته.

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ سجود الشمس واردٌ في القرآن الكريم، وأنَّ لكلِّ مخلوقٍ سجودًا يليق به لا نُدرِك كُنهَهُ، كما أنَّ لكلٍّ تسبيحًا لا نفقهُهُ، والعقل عاجز عن إدراك كيفيَّة سجود الشمس تحت العرش، وهو يتحقَّقُ عند مقابلتها وموازاتها لجزء معيَّنٍ من العرش لا نعلمُه، فستجد حينها سجودًا يناسبُها.

(1) النعمي، دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة بمسائل الاعتقاد، ص809.
(2) النعمي، دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة بمسائل الاعتقاد، ص810.
(3) تقدَّم في بداية المطلب.

المبحث الخامس: استشكال أحاديث مقام النبوّة

مدخل:

مقامُ النُّبُوَّةِ أرفعُ مقامات البشر؛ فإنَّ النبيَّ ﷺ له من التوقير والتعزير ما ليس لغيره من الخَلق، وقد استُشكِلت أحاديثُ ظُنَّ أنها مما يُخلُّ بالإجلال الواجب لمقام النبي ﷺ، ومنها حديث سِحْرِ النبي ﷺ وما ادُّعيَ فيه أنَّه مُخِلٌّ بالعقل ومُزعزِعٌ للائتمان على الوحي، واستشكالُه قديم لم يَفترِعْهُ المستشكِل إسلامبولي من عندِهِ، بلِ استقاهُ من غيره، وقد أُجيب عنه قديمًا بإجاباتٍ عدّة، سيمرُّ ذكرها وتعضيدها فيما سيأتي في أثناء هذا المبحث إن شاء الله، ومن هذا الباب أيضًا: استشكال المراجعة في شان تخفيف فرض الصلاة في حديث المعراج، ودعوى كونِ ذلك مُخِلًّا بمقام النبي ﷺ، وأنّه يُظهِر كون موسى عليه السلام أرحمَ بالأُمَّةِ منه، وأعلم بمقدرتهم على أداء العبادات المفروضة عليهم، وكذلك يُظهِر - بزعمه- عدم قناعته بالفرائض، ثم التذرُّع بذلك إلى الطعن في حكمة الله ﷻ في فرض الأثقل ثم نسخهِ إلى الأخفِّ، والنسخُ مشكلة بل معضلة عند هؤلاء المنكرين للسنة النبوية المشرفة، وكذلك استشكل أن يُنَسَّى رسولُ الله ﷺ شيئًا من القرآن الكريم ثمَّ لا يُذَكَّرُ به، ممّا يظنُّه المستشكِلُ خارِمًا لعصمَة البلاغ، وهذه الأحاديث وما أورِدَ عليها من الاستشكالات هي مادَّةُ هذا المبحث، وهي ما سيُعرَض فيه، ثمَّ يحلّل كلام المستشكِل ويجري فيه بعد ذلك نَقدُه.

المطلب الأول: استشكال حديث سِحْر النبي ﷺ

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكل:

«عَنْ عَائِشَةَ قَالَت: سَحَرَ رَسُولَ اللهَّ -صلى الله عليه وآله- يَهُودِيٌّ مِن يَهُودِ بَنِي زُرَيْقٍ يُقَالُ لَهُ لَبِيدُ بْنُ الأَعْصَمِ - قَالَت: - حَتَّى كَانَ رَسُولُ اللهَّ -صلى الله عليه وآله- يُخَيَّلُ إِلَيهِ أَنَّهُ يفعَلُ الشَّيءَ وَمَا يَفعَلُهُ حَتَّى إِذَا كَانَ ذَاتَ يَوم أَو ذَاتَ لَيْلَةٍ دَعَا رَسُولُ اللهَّ -صلى الله عليه وآله- ثُمَّ دَعَا ثُمَّ دَعَا، ثُمَّ قَالَ: «يَا عَائِشَةُ أَشَعَرْتِ أَنَّ اللهَّ أَفْتَانِي فِيمَا استَفتيتُهُ فِيهِ؟ جَاءَنِي رَجُلاَنِ فَقَعَدَ أَحَدُهُمَا عِندَ رَأسِي وَالآخَرُ عِنْدَ رِجلَيَّ، فقَالَ الَّذي عِندَ رَأسِي لِلَّذي عِندَ رِجْلَيَّ- أَوِ الَّذي عِندَ رِجْلَيَّ لِلَّذي عِنْدَ رَأْسِي-: مَا وَجَعُ الرَّجُلِ؟ قَالَ: مَطبُوبٌ. قَالَ: مَن طَبَّهُ؟ قَالَ: لَبِيدُ بنُ الأَعْصَم. قَالَ: في أَيِّ شَيءٍ؟ قَالَ: في مُشطٍ وَمُشَاطَةٍ، قَالَ: وَجُبِّ طَلْعَةِ ذَكَرٍ. قَالَ: فَأَينَ هُوَ؟ قَالَ: في بِئْرِ ذِي أَرْوَانَ»[1]. خ 3172/ م جـ7 2189

الملاحظ من الحديث أنَّ السِّحْرَ للنبي[2] كان في عقله وذلك بعملية التخيل لوجود أشياء هي غير موجودة، والعكس صحيح. وهذا السحر في العقل يتصادم بشكل صريح مع مقام النبوة لأن النبي معصوم عن أي شيء يصيب عقله من تخريف وهلوسة وهذيان وجنون وغير ذلك من الأمراض التي تصيب العقل، وهذا الحفظ الرباني هو ضرورة لازمة لحفظ مادة الوحي من الضياع.

(1) البخاري صحيح البخاري، كتاب الجزية، باب هل يُعفى عن الذمّي إذا سَحَرَ، جـ4، ص101، برقم:3175، وهو لفظ مختصر، والمطوَّل في كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، جـ4، ص122، برقم:3268، وكتاب الطب، باب هل يُستخرَج السحر، جـ7، ص-136 137، برقم:5765، و5766، وغيرها، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب اللام، باب السحر، جـ4، ص-1719 1720، برقم:.2189. ولا أدري ما رمز (جـ) هذا عند المستشكِل! فهو يعزو برقم الحديث لا بالجزء والصفحة.

(2) لم يُصلِّ على النبي ﷺ في هذا الموضع ولا في الذي بعده!

«أو (كذا!) المسحور لا يؤخذ منه شيء لفقدانه أهلية التبليغ وعدم الثقة بعقله وحكمه على الأشياء، فلذا كان الكفار يحاربون النبي ودعوته من خلال محاولة سحب الثقة منه وذلك باتهامه بالسحر ممارسة ووقوع ذلك عليه. قال تعالى: ﴿ إِذْ يَقُولُ ٱلظَّٰلِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا ﴿٤٧﴾ ﴾ [الإسراء: 47]، ﴿ فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴿٢٤﴾ ﴾ [المدثر: 24]، ﴿ وَعَجِبُوٓا۟ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ ۖ وَقَالَ ٱلْكَٰفِرُونَ هَٰذَا سَٰحِرٌ كَذَّابٌ ﴿٤﴾ ﴾ [ص: 4]، فالكفار هم الذين اتّهموا النبي بصفة الساحر الكذاب، وهم الذين وصفوه بالرجل المسحور، وفعلوا ذلك كله ليشككوا في دعوته بأنه رسول الله حقاً وصدقاً. ولكن فما بال المسلمين يصفون نبيهم العظيم بذلك. سبحانك هذا بهتان عظيم»[1].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - إنَّ السحر للنبي كان في **عقله** وذلك بعملية التخيل لوجود **أشياء** هي غير موجودة، والعكس صحيح.

2 - قوله: وهذا السحر في العقل يتصادم بشكل صريح مع مقام النبوة لأن النبي معصوم عن أي شيء يصيب عقله من تخريف وهلوسة وهذيان وجنون وغير ذلك من الأمراض التي تصيب العقل، وهذا الحفظ الرباني هو ضرورة لازمة لحفظ مادة الوحي من الضياع.

3 - المسحور لا يؤخذ منه شيء لفقدانه أهلية التبليغ وعدم الثقة بعقله وحكمه على الأشياء فلذا كان الكفار يحاربون النبي ودعوته من خلال محاولة سحب الثقة منه وذلك باتهامه بالسحر ممارسة ووقوع ذلك عليه».

(1) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص-331 332، وهو في النشرة المستقلة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص-49 50.

ثالثًا: نقد لاستشكال:

أوَّلًا: لم يُتمَّ المستشكل سياق لفظ الحديث، وترك منه:

«قالت: فأتاها رسول الله صلى الله عليه وسلم في أُناس من أصحابه، ثم قال: «يا عائشةُ! والله لكأنَّ ماءها نُقاعة الحنَّاء، ولكأنّ نخلَها رؤوسُ الشياطين». قالت: فقلتُ: يا رسول الله! أفلا أحرقته؟ قال: «لا، أمّا أنا فقد عافاني الله، وكرهتُ أن أُثير على الناس شرًّا». فأمرت بها فدُفنتْ.

المستشكِل مسبوق بردِّ هذا الحديث، فهذه الدعوى أُثيرت قديمًا، وأثارها آخرون في العصر الحاضر كذلك- كما سيأتي إن شاء الله-، وقد تعرَّض لنقدها وردِّها ابن قتيبة[1][2]، وههنا يمكن استجلاب مصطلح (قلب الأدلَّة)، فهذا الحديث الذي استشكله سامر إسلامبولي وعدَّه تنقُّصًا لمقام النبوَّة، هو في حقيقته دليل على عصمة الله نبيَّه ﷺ، وحياطته بعنايته ولُطفه؛ فبمجرَّد إحساس رسول الله ﷺ بأثر هذا السحر أرسل الله ﷻ إليه مَلَكين يعالجانه، ويدُلَّانه على مكان السحر ومحتوياته- دون أن يخرجه من تحت الصخرة (الرَّعوفة)[2]-، وينبِّآنه باسم من عَمِلَ السحر له، فكيف سيجرؤ أحدٌ بعد ذلك على اقتراف مثل هذا العمل واحتذاء حذو لبيد بن الأعصم؟! وهل بعد هذا النصر من القويِّ العزيز العليم الخبير نصر وإحاطة وعناية؟!

هذا إلى جانب كون التخييل بالسحر قد ورد في القرآن الكريم أنَّه ممَّا يقع للأنبياء عليهم السلام دون أن يؤثِّر على عصمتهم، كما قال الله ﷻ في موسى عليه السلام: ﴿قَالَ بَلْ أَلْقُوا۟ فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ ﴿٦٦﴾﴾ [طه: 66]، بل إنَّه- من أثر هذا التخييل والسحر العظيم- ﴿فَأَوْجَسَ فِى نَفْسِهِۦ

(1) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص-260 270.
(2) رعوفة- ويروى: راعوفة-: هي صخرة تترك في أسفل البئر إذا حُفرت تكون ناتئة هناك، فإذا أرادوا تنقية البئر جلس المنقي عليها. وقيل هي حجر يكون على رأس البئر يقوم المستقي عليه. ويروى بالثاء المثلثة. ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ2، ص235، مادة (رعف).

خِيفَةً مُّوسَىٰ ﴿٦٧﴾ ﴾ [طه: 67]، ثمَّ جاءه نصر الله ﷻ كما جاء نبيَّنا ﷺ: ﴿ قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٦٨﴾ وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوٓاْ إِنَّمَا صَنَعُواْ كَيْدُ سَٰحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ ﴿٦٩﴾ ﴾ [طه: 68-69].

فأمَّا قوله: إنَّ السحر للنبي كان في **عقله** وذلك بعملية التخيل لوجود **أشياء** هي غير موجودة، والعكس صحيح.

فيقال له: هل كان التخييل في العقل أم في البصر! والله ﷻ قال في الَّذين خُيِّل إلى موسى عليه السلام من سحرهم ما خُيِّل إنَّهم: ﴿ سَحَرُوٓاْ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ ﴾ [الأعراف: 116] وليس عقولَهم، ولو كان في العقل كيف كان سيهتدي إليه رسول الله ﷺ، حتّى إنَّه هو الذي كان يدعو الله ويدعوه ويدعوه أن يُذهِب عنه ما يجدُ؟!

وتعميمه للأشياء، والمذكور في الحديث شيء واحد لا غير- والحديث هو مصدره الوحيد لا مصدر له غيره- والشيء المذكور هو: تخييل إتيان الزوج، «أنَّه كان يرى أنَّه يأتي النساءَ ولا يأتيهنَّ». وهو نوع من سحر الربط[1].

وقول المستشكِل بتنافي السحر مع العصمة، وأثره على بلاغ الوحي، فيُجاب عنه بأنَّ مفهوم العصمة لا يعني الحفظ من الضرر والأذى كلِّه؛ فإنَّ هذا مخالف للواقع، فقد أوذيَ رسول الله ﷺ ألوانًا من الأذى، وعلى فرض تقدير أن يكون المحذوف هو: الأذى، وأنَّ الله عَصَمه من أَذى النَّاس، فإنّه يُحمل على أَذى مخصوص، وهو: الأَذى المانع من التبليغ، لا مُطلق الأَذى[2] والذين قالوا إنَّه عَصَمَهُ من أيِّ تأثير للناس عليه[3] لا بَصرَ لهم بسيرته ﷺ.

(1) سحر الرَّبْط (العَقْد أو العَصْب)، ويسمى بالصَّرْف، وله صور عديدة، منها: الحِسيّ، كأن يؤخذ الرجل عن زوجته فلا يستطيع جماعها إما بعُنّة يجدها عند إرادة الجماع، أو نحوه، ومن الربط ما يكون معنويًا: كانعدام شهوةٍ أو تقبيح صورةٍ، أو وجود غَيْرَة غير مبرَّرة شرعًا، أو الإحساس براحة نفسية عند الابتعاد عن أهله، أو نحوه.

الجريسي، خالد، الحذر من السحر، (الرياض: مؤسسة الجريسي، د. ت)، ص-128 129.

(2) النعمي، دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة بالاعتقاد، ص259.

(3) الكردي، نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، ص160.

وتمحُّله أنواعًا من الأعراض غير داخلة في منطوق الحديث ولا مفهومه: (تخريف وهلوسة وهذيان وجنون وغير ذلك من الأمراض التي تصيب العقل).

ومع قِدَمِ هذه الدعوى فإنَّ هذا الحديث مع كونه ثابتًا «عند أهل العلم بالحديث، متلقًّى بالقَبول بينهم لا يختلفون في صحَّته، وقد اعتاص على كثير من أهل الكلام وغيرهم وأنكروه أشد الإنكار وقابلوه بالتكذيب، وصنَّف بعضهم فيه مصنَّفًا مُفرَدًا حَمَلَ فيه»[1] على أحد رواته، وغَلَّطَه، وليس هذا موضع ردِّ ما جاء به لأنَّ النقد موجَّه إلى ما أثاره سامر إسلامبولي حسب.

وقالوا في بعض الأجوبة: «السحر الذي أصابه كان مَرَضًا من الأمراض عارضًا، شفاه الله منه، ولا نقصَ في ذلك ولا عيبَ بوجهٍ ما؛ فإنَّ المرضَ يجوزُ على الأنبياء، وكذلك الإغماء، فقد أغمي عليه في مرضه ووقع حين انفكت قدمه وجحش شِقُّه، وهذا من البلاء الذي يزيده الله به رفعة في درجاته ونيل كرامته، وأشدُّ الناس بلاءً: الأنبياء، فابتُلُوا مِن أُمَمِهم بما ابتُلُوا به من القتل والضرب والشتم والحبس، فليس بِبِدْعٍ أن يُبتلى النبيُّ صلى الله عليه وسلم من بعض أعدائه بنوعٍ من السحر، كما ابْتُلِيَ بالذي رماهُ فَشَجَّهُ، وابتُلِيَ بالذي ألقى على ظهره السَّلا[2] وهو ساجد، وغير ذلك، فلا نقص عليهم ولا عار في ذلك بل هذا من كمالهم وعلو درجاتهم عند الله»[3].

ثم تعرَّض للآيات التي استدلَّ بها سلف إسلامبولي في معارضة الحديث، فقال:

«وأمَّا الآيات التي استدللتم بها، لا حجّة لكم فيها؛ أمّا قوله تعالى عن الكفار أنّهم قالوا: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا ۝٤٧﴾ [الإسراء: 47]، وقول

(1) ابن قيِّم الجوزيَّة، بدائع الفوائد (5ج)، تحقيق: علي بن محمد العمران، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط1، 1425هـ)، جـ2، ص739.
(2) السَّلى: الجِلد الرقيق الذي يخرج فيه الولد من بطن أمه ملفوفا فيه.
ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ2، ص396.
(3) ابن قيِّم الجوزيَّة، بدائع الفوائد، جـ2، ص742

قوم صالح له: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مِنَ ٱلْمُسَحَّرِينَ ﴿١٥٣﴾﴾ [الشعراء: 153]، فقد جاءت الإجابات على ثلاثة أضرُب:

الأوَّل: أن يكون المراد به: من له سَحَرٌ، وهي: الرئة[1]، أي إنَّه بشر مثلهم يأكل ويشرب، ليس بِمَلَك، ليس المراد به السِّحر.

وهذا جواب غير مُرضٍ وهو في غاية البُعد؛ فإنَّ الكفَّار لم يكونوا يعبِّرون عن البشر بمسحور، ولا يُعرَف هذا في لغة من اللغات، وحيث أرادوا هذا المعنى أتوا بصريح لفظ البشر، فقالوا: ﴿مَآ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ [يس: 15]، ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا﴾ [المؤمنون: 47]، ﴿أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٤﴾﴾ [الإسراء: 94]، فهذا الجواب في غاية الضعف»[2].

الثاني: أن يكون المراد به: معلِّم السِّحر- وعزاه ابن القيِّم إلى طائفة منهم الطبري-، وأنَّه الذي قد علَّمه إياه غيرُه، فالمسحور عنده بمعنى: ساحر، أي: عالم بالسحر. وقال ابن القيِّم: «وهذا جيِّد إن ساعدت عليه اللغة وهو: أنَّ من علم السحر يقال له مسحور ولا يكاد هذا يعرف في الاستعمال ولا في اللغة»[3].

الثالث: أنَّ «المسحور مَن سَحَرَهُ غيرُه، كالمطبوب والمضروب والمقتول وبابه، وأمَّا من عُلِّمَ السِّحرَ فإنّه يقال له ساحر، بمعنى: أنَّه عالمٌ بالسحر، وإن لم يَسْحَرْهُ غيرُه، كما قال قوم فرعون لموسى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٩﴾﴾ [الأعراف: 109]، ففرعون قَذَفَهُ بكونه مسحورًا، وقومُهُ قذفوه بكونه ساحرًا»[4].

(1) ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ2، ص346، مادَّة (سحر).
(2) ابن قيِّم الجوزيَّة، بدائع الفوائد، جـ2، ص743 بتصرُّف واختصار يسير.
(3) ابن قيِّم الجوزيَّة، المصدر السابق، جـ2، ص-743 744.
(4) ابن قيِّم الجوزيَّة، المصدر نفسه، جـ2، ص744.

ثمَّ ختم ابن القيِّم البحث بقوله:

«**فالصواب هو الجواب الثالث**- وهو جواب صاحب «الكشَّاف»[1] وغيره-، إنَّ المسحور على بابِهِ، وهو: من سُحِرَ حتى جُنَّ، فقالوا مسحور، مثل مجنون زائل العقل لا يعقل ما يقول؛ فإنَّ المسحور الذي لا يُتبع هو الذي فسد عقله بحيث لا يدري ما يقول فهو كالمجنون، ولهذا قالوا فيه: ﴿ مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ ﴿١٤﴾ ﴾ [الدخان: 14]، فأمَّا من أصيب في بَدَنِهِ بمرض من الأمراض يصاب به الناس، فإنَّه لا يمنع ذلك من اتِّباعِه، وأعداءُ الرُّسل لم يقذفوهم بأمراض الأبدان، وإنَّما قذفوهم بها يحذِّرون به سُفهَاءَهُم من اتِّباعِهم، وهو أنَّهم قد سُحِروا حتى صاروا لا يعلمون ما يقولون بمنزلة المجانين، ولهذا قال تعالى: ﴿ ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ فَضَلُّوا۟ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ﴿٤٨﴾ ﴾ [الإسراء: 48]، مثَّلوكَ بالشاعر مرّة والساحر أخرى والمجنون مرّة والمسحور أخرى، فَضَلُّوا في جميع ذلك ضلالَ مَن يطلبُ في تِيهِهِ وتَحَيُّرِهِ طريقًا يَسلُكُه فلا يقدر عليه»[2].

وقد نُقِلَ نحوه عن ابن عبَّاس رضي الله عنهما، «أنَّه الذي سُحِرَ فذُهِبَ بعقلِه»[3].

وقال أهل اللغة في قول النابغة:

فقالت يمين الله أفعل إِنني رأيتك مسحوراً يمينُكَ فاجرة

«مسحوراً: ذَاهِبَ العَقْلِ مُفسَداً»[4].

(1) نصُّ قول الزمخشري: «مَسْحُورًا: سُحِرَ فَجُنَّ».
الزمخشري، محمود بن عمرو (ت538هـ)، تفسير الزمخشري (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل) (4ج)، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، جـ2، ص671.
(2) ابن قيِّم الجوزيَّة، بدائع الفوائد، جـ2، ص-744 745.
(3) ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير (4ج)، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1422هـ)، جـ3، ص28.
(4) الأزهري، تهذيب اللغة، جـ4، ص170، مادَّة (سحر).

وليس تعلُّق السحر بالعقل وحده- كما يظنُّ المستشكِل-، بل قيل: «العرَبُ إنَّما سمَّت السحرَ سِحراً لأنَّهُ يُزيلُ الصحَّة إلى المَرَض»[1]. فقد ذُكِر عن بعض أهل اللغة في تفسير (مسحورًا) في قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا ﴿٤٧﴾﴾ [الإسراء: 47] قولان: «أَحدهما: أَنه ذُو سَحْرٍ[2] مِثلُنا، وَالثَّانِي أَنه سُحِرَ وأزيل عَن حد الاسْتوَاء»[3].

وأمّا الإجابة عن استشكال تنافي سحر الأنبياء عليهم السلام مع عصمتهم، فيقال فيها:

إنَّ «الله سبحانه كما يحميهم ويصونُهم ويحفظُهم ويتولّاهم، فيبتليهم بما شاء من أذى الكفّار لهم؛ ليستوجبوا كمال كرامته، وليتسلّى بهم مَن بَعدَهم مِن أُمَمِهِم وخلفائهم إذا أوذوا من الناس، فرأوا ما جرى على الرسل والأنبياء صبروا ورضُوا وتأسَّوا بهم، ولتمتلئ صاعُ الكفّار فيستوجبون ما أعدَّ لهم من النَّكال العاجل والعقوبة الآجلة، فيمحقَهم بسبب بَغيهم وعداوتهم فيعجِّل تطهير الأرض منهم، فهذا من بعض حكمته تعالى في ابتلاء أنبيائه ورسله بإيذاء قومهم، وله الحكمة البالغة والنعمة السابغة لا إله غيره ولا رب سواه»[4].

وقد يُبتلى الأنبياء بتسلُّط الشيطان بِنَصَبٍ وعذاب بدنيٍّ، يزيد في درجاتهم ولا يُخِلُّ بعصمتهم في تبليغ رسالات ربِّهم، وقد حكى الله تعالى عن أيوب صلى الله عليه وسلم فقال: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلشَّيْطَٰنُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ﴿٤١﴾﴾ [ص: 41][5].

ووصفُه الحديث بالبُهتان العظيم- وهو الوضع والكذب- فإنَّ الحكم على الحديث بالوضع والافتراء لا بدَّ معه من مسوِّغ يسوِّغ هذا الفعل، ولا بُدَّ مِن

(1) الأزهري، المصدر السابق.
(2) السَّحْرُ: الرِّئَةُ.
ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ2، ص346. مادَّة (سحر).
(3) الأزهري، تهذيب اللغة، جـ4، ص171. مادَّة (سحر).
(4) ابن قيِّم الجوزيَّة، بدائع الفوائد، جـ2، ص751.
(5) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص265.

توافر الدواعي عليه[1]، وهذا متيقَّن عقلاً؛ لأنَّه ليس هذا مما يجترُّ الناس به إلى أنفسهم نفعًا، ولا يصرفون عنها ضرًّا، ولا يكسبون به من رسول الله ﷺ ثناءً ومدحًا، ولا كان حملة هذا الحديث كذابين ولا متهمين ولا معادين لرسول الله ﷺ، وما يُنكَر أن يكون لبيد بن الأعصم -هذا اليهودي- سَحَرَ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم وقد قَتَلَتِ اليهودُ قبلَهُ زكريا، قطَّعته قِطَعًا بالمناشير، وقد سُمَّ رسول الله ﷺ، في ذراع شاة مشويَّة، سمَّته يهوديَّة، فما زال السمُّ يعاوده حتى مات، والسحر أيسرُ خطبًا من القتل والسَّم[2].

ومن أحسن ما قيل في توجيه الحديث قول المازري:

«أنكرَ **المبتدعةُ** هذا الحديث وزعموا أنَّه يحطُّ منصبَ النبوَّة ويُشكِّك فيها، قالوا: وكلُّ ما أدّى إلى ذلك فهو باطل، وزعموا أن تجويز هذا يعدم الثقة بما شَرَعَهُ مِنَ الشرائع إذ يحتمل على هذا أن يُخَيَّلَ إليه أنّه يرى جبريل وليس هو ثَمَّ، وأنّه يوحي إليه بشيء ولم يوح إليه بشيء. قال: وهذا كله مردود؛ لأنَّ الدليل قد قام على صدق النبي صلى الله عليه وسلم فيما يبلِّغه عن الله تعالى وعلى عصمته في التبليغ، والمعجزات شاهدات بتصديقه، فتجويزُ ما قامَ الدليلُ على خلافِهِ باطلٌ.

وأما ما يتعلَّق ببعض الأمور الدنيا التي لم يُبعَث لأجلها ولا كانت الرسالة من أجلها، فهو في ذلك عُرضةٌ لِما يَعترض البشر- كالأمراض-، فغير بعيد أن يخيَّل إليه في أمر من أمور الدنيا ما لا حقيقة له مع عصمته عن مثل ذلك في أمور الدين. قال: وقد قال بعض الناس: إنَّ المراد بالحديث أنَّه كان ﷺ يُخَيَّلُ إليه أنّه وطئَ زوجاتِه ولم يَكُن وَطأهن، وهذا كثيرًا ما يقع تخيُّله للإنسان في المنام، فلا يَبْعُدُ أن يُخَيَّلَ إليه في اليقظة»[3].

(1) مسألة أسباب وضع الحديث عند: الغوري، سيد عبد الماجد، الوضع في الحديث تعريفه أسبابه نتائجه طريقة التخلص منه، (دمشق- بيروت: دار ابن كثير، ط1، 1428هـ)، ص-24 34.
(2) الغوري، المرجع السابق، ص-262 264.
(3) نَقَلَه ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ10، ص-226 227. والاختصار مِن عندِه.

وقال القاضي عياض:

«ويكون معنى قوله: «يُخيَّل إليه أنّه يأتي أهله ولا يأتيهن». أي: يَظهر له من نشاطه ومتقدِّم عادته القدرةُ على النِّساء، فإذا دنا منهنَّ أصابته أخذةُ السِّحرِ فلم يقدر على إتيانهنَّ، كما يعتري من أُخِذَ واعتُرِضَ»[1].

وقول القاضي عياض موافق لدلالة اللغة، أخذًا من دلالة الفعل المضارع (يأتي النساء، وما يأتيهنّ) المـُفارِقة لدلالة الفعل الماضي لو كان لفظه: (أتى النساء ولم يأتهنّ)، وسيأتي من الكلام إن شاء الله في نهاية المطلب.

ويؤيِّده قول أب العبَّاس القرطبي أنَّ معناه:

«أنَّه ﷺ أُخِذَ عنِ النساء، فكان قبلَ مُقاربة الجِماع يُخَيَّلُ إليه أنّه يتأتّى له ذلك، فإذا لابَسَهُ لم ينهض؛ لِغَلَبَةِ مَرَضِ السِّحْرِ عليه، وقد جاء هذا المعنى منصوصًا في غير كتاب مسلم، فقالت: حتى كان يخيل إليه أنّه يأتي النساء، فلا يأتيهن[2]. ولو لم يُنقل أنَّ ذلك في الجماع لصحَّ في غيره، كما صحَّ فيه، فيتخيَّل إليه أنه يُقدِم على الأكل، أو المشي مثلًا؛ لأنّه لا يُحسُّ بمانع يمنعه منه. فإذا رام ذلك وأخذ فيه لم يتأتَّ له ذلك؛ لِغَلَبَةِ المرض الناشئِ عنِ السِّحر، لا أنَّه ﷺ أوجب له خللًا في عَقلِهِ، ولا تخليطًا في قولِه؛ إذ قد قام برهان المعجزة على صِدقِه، وعصمة الله تعالى له عن الغلط فيما يُبَلِّغه بقولِه وفعلِه»[3].

ثمَّ يُردِفُ ببيان دواعي غَلَطِ الطاعنين في هذا الحديث، فيقول:

«وأمَّا عدمُ عِلم الطاعن، فَقَد سَلَبَهُ اللهُ تعالى العلم بأحكام النبوّات، وما تدلُّ عليه الـمُعجِزاتُ، فكأنَّهم لم يعلموا أنَّ الأنبياءَ مِنَ البَشَرِ، وأنَّه يجوز عليهم منَ الأمراض، والآلام، والغضب، والضَّجَر، والعَجْزِ، والسِّحْرِ، والعَين، وغير

(1) القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى (محذوف الأسانيد)، جـ2، ص415.
(2) الشافعي، الأُم، جـ1، ص293. وعنده (ولا يأتيهم) بالواو.
(3) أبو العبّاس القرطبي، المفهِم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، جـ5، ص570.

ذلك= ما يجوز على البشر، لكنَّهم معصومون عمّا يُناقِض دِلالةَ الـمُعجِزة، مِن معرفة الله تعالى، والصِّدق، والعصمة عن الغلط في التبليغ، وعن هذا المعنى عبَّر[1] الله تعالى بقوله: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ﴾ [الكهف: 110]، مِن حيثُ البَشَريَّة: يجوز عليه ما يجوز عليهم، ومن حيثُ الخاصَّة النبويَّة: امتازَ عنهم، وهو الذي شَهِدَ له العليُّ الأعلى؛ بأنَّ بَصَرَهُ ما زاغَ وما طَغى، وبأنَّ فؤادَهُ ما كَذَبَ ما رأى، وبأنَّ قولَه وَحيٌ يوحَى، وأنَّه ما ينطقُ عنِ الهوى»[2].

ومن المتأخرين ممَّن ردَّ الحديث واستشكله: محمد عبده، فجَعَلَه مِن قبيل التأثير في العقل، وليس في البَدَن، وأنَّ الحديث يصدِّق قول المشركين في رسول الله ﷺ، وأنَّ مآله أنْ يُخَيَّل إليه أنه يوحى إليه ولا يوحى إليه، ثمَّ نَعَتَ مَن صحَّح الحديث وأَخَذَ به بالمقلِّدين الذين لا يعقلون ما هي النبوة ولا ما يجب لها! إذ قال:

«وقد رووا ههنا أحاديث في أنَّ النبي ﷺ سَحَرَهُ لبيد بن الأعصم، وأثَّر سحرُه فيه حتى كان يخيَّل إليه أنَّه يفعل الشيء وهو لا يفعله، أو يأتي شيئًا وهو لا يأتيه، وأنَّ الله أنبأهُ بذلك، وأُخرجت موادُّ السحر من بئر وعوفي ﷺ ممَّا كان نزل به من ذلك، ونزلت هذه السورة، ولا يخفى أن تأثير السحر في نفسه عليه السلام حتى يصلَ به الأمر إلى أن يظنَّ أنَّه فعل شيئًا وهو لا يفعله، ليس من قبيل تأثير **الأمراض في الأبدان**، ولا من قبيل عروض السهو والنسيان في بعض الأمور العادية، بل هو ماسٌّ بالعقل، آخِذٌ بالروح، وهو مما يصدِّق قولَ المشركين فيه: ﴿ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا ﴿٤٧﴾ ﴾ [الإسراء: 47]، وليس المسحور عندهم إلا من خُولِطَ في عقله، وخُيِّلَ له أن شيئًا يقع وهو لا يقع، فيخيل إليه أنه يوحى إليه ولا يوحى إليه. وقد قال كثير من المقلِّدين الذين لا يعقلون ما هي النبوة ولا

(1) مع التحفُّظ على لفظة (عبرَّ) التي لها بُعدٌ عقَديٌّ عند أهل الكلام في مسألة (كلام الله تعالى). وقد جاءت في موضع في مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة (ص: 90، ولعلَّها من الـمُختصِر لا من المؤلِّف. والله تعالى أعلم.

(2) أبو العبّاس القرطبي، المفهِم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، جـ5، ص-570 571.

ما يجب لها: إنَّ الخبر بتأثير السحر في النفس الشريفة قد صحَّ، فيلزم الاعتقاد به، وعدم التصديق به من بدع المبتدعين»[1].

فقد رأينا أنَّ متعلَّق محمد عبده فيما ذهب إليه هو (ظنَّ) و(يظنُّ أنَّه يفعل شيئًا وهو لا يفعله)، ونصُّ الحديث لا يدلُّ عليه؛ لأنَّ الفعل فيه قد جاء بصيغة المضارع، وليس الماضي الذي صيَّرَهُ محمد عبده إلى (فَعَلَ شيئًا).

وقد أجاب المعلِّمي اليماني عن تلك الاستشكالات الموردة على الحديث، فقال[2]:

«النظر في هذا في مقامات:

المقام الأول: ملخَّص الحديث: أنه ﷺ في فترة من عمره نالَه مرضٌ خفيف، ذكرت عائشة أشدَّ أعراضه بقولها: «حتى كان يرى أنه يأتي أهله ولا يأتيهم»، وفي رواية: «حتى كان يرى أنّه يأتي النساء ولا يأتيهن»، وفي أخرى: «يُخيّل إليه أنّه كان يفعل الشيءَ وما فعله»، والرواية الأولى فيما يظهر أصحّ الروايات، فالأخريان محمولتان عليها، وفي «فتح الباري»: «قال بعض العلماء: لا يلزم من أنّه كان يظنّ أنه فعل الشيء ولم يكن فعله، أن يجزم بفعله ذلك، وإنّما يكون ذلك من جنس الخاطر يخطُر ولا يثبُت»[3].

أقول: وفي سياق الحديث ما يشهد لهذا، فإن فيه شعوره ﷺ بذاك المرض ودعاءه ربّه أن يشفيَه. فالذي يتحقق دلالة الخبر عليه: أنّه ﷺ كان في تلك

(1) محمد عبده (ت1323هـ)، تفسير جزء عمَّ، (القاهرة: الجمعيَّة الخيريَّة الإسلاميَّة، 1341هـ)، ص-181 182. وتابعه عليه محمد رشيد رضا ونقل كلامه: رضا، مجلَّة المنار، 1351هـ، جـ33، ع1، ص41-42. ومحمد الغزالي، الإسلام والطاقات المعطَّلة، (القاهرة: دار نهضة مصر، 2005م)، ص59-60. وأبو ريَّة، محمود، أضواء على السنَّة المحمَّديَّة، (القاهرة: دار المعارف، ط6، 1994م)، ص-350 352. وسيد قطب، في ظلال القرآن، جـ6، ص4008. ولم يصرِّح سيد قطب باحتذاء حذو محمد عبده، فهو عُمدةُ مَن جاء بعدَهُ في استشكال هذا الحديث.

(2) وكذلك فَعَلَ أبو شهبة، محمد محمد (ت 1403هـ)، دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين، (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ط2، 1406هـ)، ص-250 255. وقد أفاض في الإجابة عن تلك الطعون مما ذكرته ومما لم أذكره الباحثان: النعمي، وزريوح.

(3) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ10، ص227.

الفترة يعرض له خاطر أنه قد جاء إلى عائشة، وهو ﷺ عالم أنه لم يجئها ولكنه كان يعاوده ذاك الخاطر على خلاف عادته، فتأذى ﷺ من ذلك، وليس في حمل الحديث على هذا تعسُّف ولا تكلُّف.

المقام الثاني: في الحديث عن عائشة: حتى إذا كان ذات يوم وهو عندي لكنه دعا ودعا، ثم قال: «يا عائشة! أشعرتِ أنّ الله أفتاني فيما استفتيته فيه؟ أتاني رجلان ...

ومحصل هذا: أنَّ لبيدًا أرادَ إلحاق ضررٍ بالنبي ﷺ، فعمل عملًا في مشط ومُشاطة الخ، فهل من شأن ذلك أن يؤثّر؟ قد يقال: لا، ولكن إذا شاء الله تعالى خلق الأثر عَقِبَهُ، والأقرب أن يقال: نعم بإذن الله، والإذن هنا خاصٌّ»[1].

ثمَّ عَقَدَ المعلِّمي اليماني المقام الثالث للنظر في كلام محمد عبده، وقَسَمَهُ ثلاث قضايا، كانت القضية الأولى: قضيَّة آحاديَّة الحديث- ولن أتعرَّض لها الآن لأنَّ المستشكِل لم يَعْرِض لها ههنا-، والثانية: في منافاته للعصمة في التبليغ، والثالثة: في دعوى مخالفة الحديث للقرآن الكريم، وقال في الجواب عن الثانية:

«أمَّا المتحقِّق من معنى الحديث كما قدَّمنا في المقام الأول فليس فيه ما يصح أن يعبّر عنه بقولك: «خولط في عقله» وإنما ذاك خاطر عابر، ولو فرض أنّه بلغ الظنَّ فهو في أمر خاص من أمور الدنيا لم يتعدَّهُ إلى سائر أمور الدنيا، فضلًا عن أمور الدين، ولا يلزم من حدوثه في ذاك الأمر جوازه في ما يتعلّق بالتبليغ، بل سبيلُه سبيل ظنِّه أنَّ النخلَ لا يحتاج إلى التأبير[2]، وظنُّه بعد أن صلى ركعتين أنه صلى أربعًا[3]، وغير ذلك من قضايا السهو في الصلاة، وفي القرآن ذِكْرُ غَضَبِ

(1) المعلمي اليماني، الأنوار الكاشفة لما في أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، ص-344 345.

(2) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعًا دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي، جـ4، ص1836، برقم:2363. والتأبير: تلقيح النخل، والـمـأْبُورَة الـمُـلقّحَة، يُقَالُ: أَبَرتُ النَّخلَةَ وأَبَّرْتُها فَهِيَ مَأْبُورَة ومُؤَبَّرَة.
ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ1، ص13. بتصرُّف يسير.

(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب هل يأخذ الإمام إذا شكَّ بقول الناس، جـ1، ص144، برقم:715، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب المساجد، باب السهو في الصلاة والسجود له، جـ1، ص404، برقم:573.

موسى على أخيه هارون، وأخذه برأسه لظنِّه أنَّه قصَّر مع أنَّه لم يُقصِّر، وفيه قول يعقوب لبنيه لـمَّا ذكروا له ما جرى لابنه الثاني: ﴿ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا ﴾ [يوسف: 83]، يتَّهِمُهم بتدبير مكيدة مع أنَّهم كانوا حينئذ أبرياء صادقين، وقد يكون من هذا بعض كلمات موسى للخضر، وانظر قوله تعالى عن يونس: ﴿ فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ ﴾ [الأنبياء: 87]»[1].

ثم نَقَدَ في القضية الثالثة: مقالة كون الحديث مخالفً للقرآن الكريم، فقال:

«كان المشركون يعلمون أنَّه لا مساغ لأن يزعُموا أنَّه ﷺ يفتري - أي: يتعمَّد- الكذب على الله ﷻ فيما يخبر به عنه، ولا لأنَّه يكذب في ذلك مع كثرته غير عامد، فلجأوا إلى محاولة تقريب هذا الثاني بزعم أنَّ له اتصالًا بالجنِّ، وأنَّ الجنَّ يُلقون إليه ما يُلقون، فيصدِّقهم ويُخبِر الناسَ بما ألقوه إليه. هذا مدار شبهتهم، وهو مرادهم بقولهم: به جِنّة، مجنون، كاهن، ساحر، مسحور، شاعر، كانوا يزعمون أنَّ للشعراء قُرناءَ مِنَ الجنِّ تُلقي إليهم الشعر، فزعموا أنَّه شاعر، أي: إنَّ الجنّ تُلقي إليه كما تُلقي إلى الشعراء، ولم يقصدوا أنَّه يقول الشعر، أو أنَّ القرآن شعر.

إذا عُرِفَ هذا، فالمشركون أرادوا بقولهم: ﴿ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا ﴿٤٧﴾ ﴾ [الإسراء: 47]، أنَّ أمر النبوَّة كلُّه سِحرٌ، وأن ذلك ناشئ عن الشياطين استولَوا عليه- بزعمهم- يُلقون إليه القرآن، ويأمرونه وينهَونَه فيُصدِّقُهم في ذلك كله ظانًّا أنّه إنّما يتلقّى منَ الله وملائكته، ولا ريبَ أنَّ الحال التي ذكر في الحديث عروضها له ﷺ لفترة خاصة ليست هي هذه التي زعمها المشركون، ولا هي من قبيلها في شيء من الأوصاف المذكورة، إذن تكذيب القرآن وما زعمه المشركون لا يصحُّ أن يؤخذ منه نفيه لما في الحديث»[2].

(1) المعلمي اليماني، الأنوار الكاشفة لما في أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، ص-346 347.
(2) المعلمي اليماني، الأنوار الكاشفة لما في أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، ص-347 348.

وظاهر ما أصابه ﷺ هو من المرض، هو ما صوَّره القاضي عياض- ممَّا سبق نقلُه- بأنَّه: «يحتمل أن يكون المراد بالتخييل المذكور أنه يظهر له من نشاطه ما ألفه من سابق عادته من الاقتدار على الوطء، فإذا دنا من المرأة، فَتَرَ عن ذلك، كما هو شأنُ المعقودِ». وهو التفسير الأجوَد لمعنى الحديث.

ويشهد له أنَّ الحديث ورد بصيغة الفعل المضارع (يأتي)، وهو غير دالٍّ على تحقُّق الفعل، ولو كان كما يُظنُّ لجاء بصيغة الماضي (أتى)، وكذلك «يأتي النساء ولا يأتيهن» شاهد له، فلم تقل: (أتى النساء وما أتاهنَّ)، فيكون المعنى على ما قال القاضي عياض أنَّه يخيَّل إليه قدرته على إتيان أهله، فما يتمكَّن من إتيانهم، ولعلّ رواية «صنع شيئًا ولم يصنعه»- وهو لفظ مختصر- مرويَّةٌ بالمعنى. وهو نحوُ قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾ [الصافات: 102]، ثمَّ لم يذبح إسماعيل، وإنَّما هيَّأ الأمر لذبحه، فقال الله تعالى: ﴿قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآۚ﴾ [الصافات: 105]، فقد رأى في المنام أنَّه (يذبحه) بالفعل المضارع، ولم يقل (أني ذبحتُك) بالفعل الماضي، فبمجرَّد تأهُّبه وتهيأته الأمر لذبحه قد صدَّق الرؤيا، وأتى على ما جاء فيها؛ فإنَّ أكثر العلماء على أنَّه لم ير أنَّه ذبحه في المنام، وإنَّما المعنى أنه أُمِرَ في المنام بذبحه، ويدُلُّ عليه قوله تعالى: افْعَلْ ما تُؤْمَرُ. وذهب بعضهم إلى أنه رأى أنَّه يعالج ذبحه، ولم يَرَ إراقة الدَّم، ففعلَّ في اليقظة ما رأى في النوم[1]، والمذهبان مشيران إلى ما قدَّمتُ، فإنَّ إبراهيم عليه السلام لم يزل يكدُّ[2] الشفرة ولا تقطع حتى ناداه الله ﷻ: ﴿أَن يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ ١٠٤ قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآۚ﴾ [الصافات: 104-105]، أي: قد جئت بمصداقها كاملًا، وهو تلك المعالجة؛ فإنَّه إيَّاها رأى في نومه، ولم يَرَ ما يزيد عنها»[3].

(1) الواحدي، علي بن أحمد (ت468هـ)، التفسير الوسيط (4ج)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط11415هـ)، جـ3، ص530. وابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، جـ3، ص547.

(2) الكَدْكَدَةُ: ضربُ الصَّيْقَل الـمِـدوَسَ على السيف إذا جَلاهُ.
الفراهيدي، العين، جـ5، ص273، مادَّة (كد). ونسبوه لليث. وبيانُه: المدوَس خشبة يشد عَلَيْهَا مِسَنٌّ يدوس بهَا الذي يصقُلُ السيف ويُذهِبُ صَدَأَهُ.

(3) المعلمي اليماني، موسوعة آثاره- مجموعة رسائل الفقه- الرسالة الثانية عشرة: قيام رمضان، جـ16، ص-414 415.

وبمراجعة دلالات الفعل المضارع، فإنَّ منها: «الدلالة على الحال والاستقبال نحو: (هو يكتب) و (هو يقرأ)، فقد يحتمل أن يقصد به الحال والاستقبال جاء في (المقتضب): «زيد يأكل. فيصلُح أن يكون في حال أكل وأن يأكل فيما يستقبل»[1]. ومن استعمالات الفعل المضارع: أن يستعمل للدلالة على مشارفة وقوع الفعل، كما مر في الماضي نحو قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم ﴾ [البقرة: 240]، أي والذين يشارفون الموتَ وتركَ الأزواج يوصون وصية[2].

وإردافًا لهذا النصِّ، وما تقدَّم من دلائل، أنقل ههنا ما أورده يقول النُّعمي من دلائل عقليَّة توطِّدُ ما تقرَّر:

«إما أن يكون لدى النَّافين براهين ودلائل على عصمة الرَّسول ﷺ من الخطأ في التبليغ، أو ليس عندهم ما يثبتون به ذلك إلاَّ نفيهم لكونه ﷺ سُحِرَ.

فإن كان الأوَّل: فليس هناك ما يحمل على الطَّعن في الحديث الذي يُثبت ذلك؛ إذ ثبوت عصمته ﷺ كما تقدَّم ليس متوقفًا على نفيهم لهذا الحديث.

وإن كان الدَّليلُ اليتيمُ على عِصْمتِهِ، هو نَفْيُ السِّحرِ عنه، فهذا باطلٌ؛ لأنَّ قولَهم هذا يستلزم الدَّور؛ إذ معنى ذلك أن يكون الدَّليلُ على عصمته من تضرّره بالسِّحر ﷺ = هو امتناع السحر عليه، وهذا هو الدَّور بعينه.

ثم إنَّه يقال أَيضًا: إنَّ غاية ما لحقه ﷺ من أذى السحر لا يعدو أَن يكون عَرَضًا من الأَعراض التي تعتري البشر، ومرض من الأمراض لم يتعد أثرُها الجوارح»[3].

---

(1) السامرَّائي، فاضل صالح، معاني النحو (4ج)، (عمّان: دار الفكر، ط1، 1420هـ)، جـ3، ص323. وقول المبرِّد، محمد بن يزيد (ت285هـ)، المقتضب (4ج)، تحقيق: محمد عبد الخالق عظيمة، (بيروت: دار عالم الكتب، د.ت)، جـ2، ص2.

(2) السامرَّائي، معاني النحو، جـ3، ص334.

(3) النعمي، دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة بمسائل الاعتقاد، ص-255 256.

«فكما أنَّ هذا الظن الوارد عنه في قضيتي تأبير النَّخل، والسَّهو لا يقدح في عصمته ﷺ= فكذلك ظنّه بسبب أثر السِّحر بأنّه يفعل الشيء ولا يفعله، لا يقدح في أمر العصمة، فتجويز الأوّل دون الثَّاني تحكُّم»(1).

وأمَّا تهويلُه مستعمِلًا اللغة الخَطابيَّة والجمَل الإنشائيَّة من قوله: «ولكن فما بال المسلمين يصفون نبيهم العظيم بذلك! سبحانك هذا بهتان عظيم». مستعطفًا قُرَّاءه= فليس مؤثِّرًا في النتيجة العلميَّة لبحث استشكالاته وادِّعاءاته(2)، وقد كان من قبل ينعى على غيره استعمال اللغة (العاطفيَّة) في مقام الحِجاج العلمي!(3)

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ سِحر النبي ﷺ من قبيل أمراض الأبدان، وليست مخلَّة بالعصمة، والعصمة إنَّما هي من منع المشركين لبلاغه الدين، وأذى الكفَّار للرسل لا يتنافى مع العصمة، وكان هذا السحر عارضًا شفاه الله تعالى منه، ودلالة الفعل المضارع في الحديث «يأتي أهله ولا يأتيهم» تشير إلى كونه غير دالٍّ على تحقُّق الفعل، فمعناه: يُخيَّل إليه قدرته على إتيان أهله، فما يتمكَّن من ذلك بسبب سحر الربط، وأمَّا قول المشركين ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا ﴿٤٧﴾﴾ [الإسراء: 47]، فالمسحور هنا: هو الذي سُحِرَ فجُنَّ، وهذا الحديث دليل على عناية الله ﷻ برسوله ﷺ؛ فقد أرسلَ إليه أعظم ملائكته يدفعان عنه ما أصابه، ويدُلّانه على مكان السحر، ويُخبرانه بفاعله، فتنقلب دلالته من الطعن إلى الإعجاز.

---

(1) النعمي، المرجع السابق، ص257. باختصار.
(2) وقد أُلِّف كتابٌ مفرد في الدفاع عن هذا الحديث: المرصفي، سعد، حديث السحر في الميزان، (الكويت- بيروت: مكتبة المنار- مؤسسة الريَّان، ط1، 1416هـ).
(3) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص123.

المطلب الثاني: استشكال تخفيف الصلوات في حديث المعراج

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكل سامر إسلامبولي:

«قَالَ النَّبِيُّ - صلى الله عليه وآله-: «فَفَرَضَ اللهُ عَلَى أُمَّتِي خَمسِينَ صَلاَةً، فَرَجَعتُ بِذَلِكَ حَتَّى مَرَرتُ عَلَى مُوسَى فَقَالَ مَا فَرَضَ اللهُ لَكَ عَلَى أُمَّتِكَ قُلْتُ فَرَضَ خَمْسِينَ صَلاَةً. قَالَ فَارجِع إِلَى رَبِّكَ فَإِنَّ أُمَّتَكَ لاَ تُطِيقُ ذَلِكَ. فَرَاجَعْتُ فَوَضَعَ شَطرَهَا، فَرَجَعتُ إِلَى مُوسَى قُلتُ وَضَعَ شَطْرَهَا. فَقَالَ رَاجِع رَبَّكَ، فَإِنَّ أُمَّتَكَ لاَ تُطِيقُ ، فَرَاجَعْتُ فَوَضَعَ شَطرَهَا، فَرَجَعْتُ إِلَيْهِ فَقَالَ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ، فَإِنَّ أُمَّتَكَ لاَ تُطِيقُ ذَلِكَ، فَرَاجَعتُهُ. فَقَالَ هِيَ خَمسٌ وَهِيَ خَمسُونَ، لاَ يُبَدَّلُ القَولُ لَدَيَّ. فَرَجَعْتُ إِلَى مُوسَى فَقَالَ رَاجِع رَبَّكَ. فَقُلتُ استَحيَيتُ مِن رَبِّي. ثُمَّ انْطَلَقَ بِي حَتَّى انْتَهَى بِي إِلَى سِدرَةِ المُنتَهَى، وَغَشِيَهَا أَلوَانٌ لاَ أَدرِي مَا هِيَ ، ثُمَّ أُدخِلتُ الجَنَّةَ، فَإِذَا فِيهَا حَبَايِلُ اللُّؤلُؤِ ، وَإِذَا تُرَابُهَا المِسكُ»[1]. خ 349/ م 162.

«الملاحظ من خلال تحليل الحديث ما يلي:

1 - أن الله عندما فرض خمسين صلاة هل كان لا يعلم أن الناس لا يطيقون ذلك ؟!!.

2 - النبي محمد لا علم عنده بمقدرة الناس ولا دخل له بذلك وإنما هو ذاهب آيب بين الله ﷻ وموسى عليه السلام!!.

3 - النبي موسى أرحم وأعلم من الله عز وجل ومن النبي محمد بحال الناس!!.

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب كيف فُرِضتِ الصلاة، جـ1، ص78، برقم:349. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الإسراء بالرسول، جـ1، ص148، برقم:163 وليس 162.

4 - كأن الله لا يعلم أو يسمع حتى يحتاج النبي محمد إلى الرجوع إليه!!.

5 - النبي محمد ليس عنده قناعة بالفرائض الخمسة، لأنه استحيا من الله عز وجل بطلب التخفيف مرة أخرى بعد المرات الماضي[1] وهذا يدل على أنه ما زال يستكثر الفرائض !!

6 - كأن تشريع الله عز وجل لعدد فرائض الصلاة كان بشكل تعسفي وارتجالي!!. والصواب أن ما ذكرته آنفاً هو باطل، فالله سبحانه وتعالى عليم حكيم رحيم بالناس، والنبي محمد صلى الله عليه وآله كذلك هو رحيم بالناس ويعلم حالهم وليس كما صوره الحديث. فالله عندما يشرع شيئاً فهو يشرعه بعلم وحكمة وعدل والتشريع كان للنبي محمد متصفاً بالرحمة والرأفة وليس بالآصار والأغلال.

مما يؤكد بطلان هذا الحديث الإسرائيلي وعدم تماسكه منطقياً لتصادمه مع الثوابت الإيمانية القطعية»[2].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - استشكَل الأمر بالأثقل ثم التخفيف بعد ذلك، وتساءل عن علم الله ﷻ بعدم إطاقة الناس ذلك.

2 - تهكَّم بنصيحة موسى ﵇ وأنَّ رسول الله ﷺ لا خُبْرَ له بطاقة أُمَّته.

3 - استنبط دلالة هذا الموقف على كون موسى ﵇ أرحم بالأُمَّة من رسول الله ﷺ.

4 - تهكَّم بسمع الله ﷻ وعِلمِه؛ لإحواجه رسول الله ﷺ للرجوع إليه من السماء السادسة.

(1) كذا!

(2) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص-332-333، وهو في النشرة المستقلَّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص-51 52.

5 - استنبط عدم قناعة النبي ﷺ بتخفيف الفرائض، وأنَّه ما يزال يستكثرها.

6 - استنبط من واقع التخفيف أنَّ تشريع الله ﷻ لعدد الصلوات كان تعسُّفيًّا (كذا!) وارتجاليًّا.

7 - وَصَف الحديث بالإسرائيلي جُزافًا، ولم يكلِّف نفسه التدليل على دعواه بحُجَّةٍ ولا تعليل.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

استشكال إسلامبولي الأمرَ بالأثقل من الأحكام ثمَّ التخفيفَ بعد ذلك بالنسخِ، راجعٌ إلى أصل القرآنيين (النكرانيين) وأسلافهم اليهود في نفي النسخ، مع كونه متناقضًا في هذا الباب، فحين قرَّر من قبلُ أنَّ النسخ إنَّما يكون في الأحكام- والصلاة قطعًا منها- لا في الأخبار، يعود ههنا فيستنكر ذلك، فلا يُدرى على أيَّة أُصول يبني!

وقضيَّة النسخ من الحكم الأثقل إلى الأخفِّ دلَّ عليها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ عَلَى ٱلۡقِتَالِۚ إِن يَكُن مِّنكُمۡ عِشۡرُونَ صَٰبِرُونَ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٞ يَغۡلِبُوٓاْ أَلۡفٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَفۡقَهُونَ ٦٥ ٱلۡـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمۡ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمۡ ضَعۡفٗاۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٞ صَابِرَةٞ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمۡ أَلۡفٞ يَغۡلِبُوٓاْ أَلۡفَيۡنِ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ٦٦ ﴾ [الأنفال: 65-66] وكذلك نسخُ عِدَّة المتوفَّى عنها زوجها من حولٍ كاملٍ إلى أربعة أشهر وعشرة أيَّام[1]، فالله سبحانه يحكم لا مُعقِّب لحكمه، وفي النسخ حكمة عظيمة، ومنها ما ذكره الإمام الشافعي إذ قال:

(1) مسألة النسخ من الأثقل إلى الأخف عند: السرخسي، محمد بن أحمد (ت483هـ) أصول السرخسي (2ج)، (بيروت: دار المعرفة، د. ت)، جـ2، ص62، والسمعاني، منصور بن محمد (ت489هـ)، قواطع الأدلة في الأصول (2ج)، تحقيق: محمد حسن الشافعي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1418هـ)، جـ1، ص428. وابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد (ت620هـ)، روضة الناظر وجنة المُناظر (2ج)، (بيروت: مؤسسة الريَّان، ط2، 1423هـ)، جـ1، ص251.

«إنَّ الله خلق الخلق لما سبق في عِلمه ممَّا أراد بخلقهم وبهم، ﴿ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ وَهُوَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿٤١﴾ ﴾ [الرعد: 41]، وأنزل عليهم ﴿ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً ﴾ [النحل: 89]، وفرض فيه فرائض أثبتها، وأخرى نَسَخَها، رحمة لخلقه، بالتخفيف عنهم، وبالتوسعة عليهم، زيادة فيما ابتدأهم به من نِعَمِه، وأثابهم على الانتهاء إلى ما أثبت عليهم: جنّته، والنجاة من عذابه؛ فعمَّتْهم رحمته فيما أثبَتَ ونَسَخ، فله الحمد على نِعَمِهِ»[1].

وحاصل القول في الحكمة من النسخ:

«أنَّ الناسخ خير من المنسوخ كما قال تعالى: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾ [البقرة: 106]. فالناسخ خير سواء كان هو الأخفَّ أو الأثقل أو كان مساويًا للمنسوخ.

وأنَّ أوامر الله ونواهيه مشتملة على الحكم والمصالح، فإذا انتهت الحكمة والمصلحة من الخطاب الأول وصارت في غيره، أمر جل وعلا بترك الأول الذي زالت حكمته، والأخذ بالخطاب الجديد المشتمل على الحكمة الآن.

فالمنسوخ- وقت العمل به- كانت فيه المصلحة والحكمة، والناسخُ هو المشتمل على الحكمة والمصلحة بعد النسخ»[2].

وأمَّا ما استمرأَهُ من التهكُّم بأنبياء الله عليهم السلام، فهذا مما يؤلِمُ المسلمَ قراءته فضلًا عن النظر في الجواب عنه، فهو يحيل إشفاق كليم الله على أُمَّة خاتم النبيين إلى منقصة في رسول الله ﷺ، وأنَّه لا خُبْر له بطاقة أُمَّته وعدم احتمالها الشاقَّ من العبادات، ولا ينظر إلى شفقة موسى ورحمة ربِّ موسى بأنَّ سخَّره لينصح رسول الله بمراجعة الرحيم الودود في أمرِ المشقَّة فيحصُل التخفيف

(1) الشافعي، الرسالة، ص106.

(2) الجيزاني، محمد بن حسين، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، (الدمام: دار ابن الجوزي، ط5، 1427هـ)، ص255.

بسببه، وليس في ذلك دلالةٌ على ما استنبطه المستشكِل من أنَّ هذا الموقف دالٌّ على كون موسى عليه السلام أرحم بالأمَّة من رسول الله ﷺ، ولكن لقاء الجليل كِفاحًا من غير ترجمان زاد رسول الله ﷺ إجلالًا للجليل فوق ما كان منه، وحياءً فوق حيائه من ربِّه، فسانده أخوه موسى عليه السلام وأخذ بيده في رهبة هذا الموقف، ونصح له ولأُمَّته، ونعم الناصح الأمين.

وأمَّا ما كان من تهكُّمه بسمع الله عز وجل وعِلمِه؛ لإحواجه رسول الله ﷺ للرجوع إليه من السماء السادسة وفي رجوعه من التكرمة التي لم ينلْها مَلَكٌ مقرَّب ولا نبيٌّ مرسل من أنَّه يراجع ملك الأملاك عز وجل إذا أراد، ولولا التكرمة لفُرضت الصلوات عن طريق الوحي بواسطة الروح الأمين ونبيُّنا في فراشه في مكَّة، لكن هذا استشكال من لم يستشعر عَظمة نبيِّه ﷺ ورِفعةَ مقامه المحمود.

وهذا عجبٌ من العجب! ان يُستنبط من استحياء رسول الله ﷺ من ربِّه، واستكانته لأمر خالقه وقنوته، أن يُستنبط انَّه ما يزال يرى الفرائض أكثر من اللازم، وكيف يكون ذلك وهو لم يراجع ربَّه حين كانت خمسين حتى تعرَّض له أخوه موسى عليه السلام، أفَبعد ما صارت خمسًا يستكثرها؟!

وههنا عاد إلى قضيَّة إنكار النسخ، فإنَّ من أشدِّ الاعتراضات على حُكم النسخ بأنَّ الحُكمين على علم الله عز وجل، فإذا قلنا بالنسخ فذلك مصير إلى القول بالبَداء، أي: إنَّ الله يفعل الأمر ثم يبدُو له صواب غيره فيشرعه، وهذا منافٍ لعلم الله عز وجل بما سيكون، «فإنْ قال قائل: ما الفرق بين البداء والنسخ؟ قيل له- وبالله تعالى التوفيق-: الفرق بينهما لائح، وهو: أنَّ البداء هو: أن يأمُرَ بالأمر والآمِر لا يدري ما يؤول إليه الحال. والنَّسخ هو: أن يأمر بالأمر والآمر يدري أنه سيحيله في وقت كذا ولا بدَّ قد سبق ذلك في عمله وحتمه من قضائه،... [فـ]ـأنْ يأمُرَ بالأمر لا يدري ما عاقبته، فهذا مبعد من الله عز وجل، وسواء سمَّوهُ نَسخًا أو بَداءً أو ما أحبّوا»[1].

---

(1) ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، جـ4، ص-68 69. والفاء بين المعقوفتين من عندي لتعديل السياق.

وقد أُجيب عن احتجاج من احتجَّ لإنكار النسخ بأنّ «جوازَ النَّسخ يؤدي إلى البَداء على الله تعالى وهنا لا يجوز، بالقول: إنَّ البَداء أنْ يظهر له ما كان خفيًّا، ونحن لا نقول فيما ينسخ إنَّه ظَهَرَ له ما كان خافيًا عليه، بل نقول: إنَّه أمر به وهو عالم أنَّه يرفعه في وقت النسخ، وإن لم يُطلِعنا عليه، فلا يكون ذلك بَداءً، على أنّه لو جاز أن يُقال إنَّ ذلك بداءٌ، لجاز أن يقال إنَّه إذا خَلَقَ الخَلْقَ على صفة من الطفوليَّة والصِّغَر ثم نَقَلَهم إلى غير ذلك من الأحوال، إنَّ ذلك بداءٌ، ولما بَطَلَ هذا فيما ذكرناه، بَطَلَ فيما اختلفنا فيه»[1].

وأمَّا وَصفُه الحديث بالإسرائيلي جُزافًا، ولم يكلِّف نفسه التدليل على دعواه بحُجَّةٍ ولا تعليل، والحديث «صحيح ثابت من جهة الإسناد، لا يختلفون في ثُبوته، رواه عن أبي هريرة جماعةٌ من التابعين، ورويَ من وجوهٍ عن النبي ﷺ من رواية الثِّقاتِ الأئمَّة الأَثبات»[2].

وأما قوله: إنَّ إثبات أخبار الإسراء والمعراج يلزم منها تجويزُ الجهل على الله تعالى- تعالى الله- بما يقدِر عليه عبادُه، وما لا يقدرون.

فالجواب عن ذلك: ليس في الحديث ما يستلزم ذلك أبدًا؛ فليس في الخمسين صلاة التي فرضها الله تعالى على عبده وخليله محمد ﷺ ما يكون في أدائها استحالة من جهة تعذّر قُدرة العباد على أدائها.

وأمّا قول موسى عليه السلام في الحديث: «إنّ أُمَّتَكَ لا يستطيعون ذلك، فارجعْ إلى ربّك فاسأله التخفيفَ لأُمّتِكَ»، فلا يُحقِّق مطلوبهم؛ ذلك أَنَّ نفْي الاستطاعة من موسى عليه السلام لا يرادفُ الاستحالة بحال في هذا المقام، وإنَّما مقصودُه عليه السلام مشقّةُ ذلك على أمة محمد ﷺ، وبرهان ذلك: أنّه أطلق هذا اللفظ حتى بعد صيرورة

(1) الشيرازي، إبراهيم بن علي (ت476هـ)، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هيتو، (دمشق: دار الفكر، ط1، 1403هـ)، ص253. وابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر، جـ1، ص224.
(2) ابن عبد البّر، التمهيد لما في الموطّأ من المعاني والأسانيد، جـ18، ص12.

الصلاة من خمسين إلى خمس، فقال: «إنَّ أُمَّتَك لا تستطيعُ خمسَ صلواتٍ كلّ يوم»»[1].

هكذا أجاب عيسى النعمي، ثمَّ نقل مقالة المعلِّمي اليماني:

«كانت الصلاة قبل الهجرة ركعتين ركعتين كما ثبت في «الصحيح»[2]، فخمسون صلاةً مئةُ ركعة، وليس أداء مئة ركعة في اليوم والليلة بمستحيل، وفي النَّاس الآن من يُصلِّي نحو مئة ركعة، ومنهم من يزيدُ، وفي تراجِم كثير من كبار المسلمين أنّ منهم مَن كان يصلّي أكثر من ذلك بكثير[3]، بل إنَّ أداء مئة ركعة في اليوم والليلة ليس بعظيم المشقّة في جانب الله ﷻ من الحقِّ، وما عنده من عظيم الجزاء في الدنيا والآخرة، فأمّا الله تعالى فالفرضُ في علمه خمس صلوات فقط؛ ولكنّه سبحانه إذا أراد أن يرفع بعضَ عباده إلى مرتبةٍ هيّأَ له ما يستحق به المرتبة، ومن ذلك: أن يُهيّأَ ما يفهم منه العبدُ أنَّه مكلّفٌ بعمل معيَّن شاقٍّ، فيقبل التكليفَ ويستعدّ لمحاولة الأداء، فحينئذٍ يُعفِيهِ اللهُ تعالى من ذلك العمل، ويكتبُ له جزاءَ قبوله ومحاولة الوفاء به، أو الاستعداد لذلك ثوابُ من عمله، ومن هذا القبيل قصة إبراهيم عليه السلام في ذبح ابنه.

وأمّا محمد ﷺ فكان يعلم أنّ الأداء ممكِنٌ- كما مرّ-، وكان في ذلك المقام الكريم مستغرقًا في الخضوع والتسليم، ووفّقه الله ﷻ لقبول ما فهمه في فرْض خمسين والاستعداد لأدائها، ليكون هذا القبول والاستعداد مقتضيًا لاستحقاق

---

(1) النعمي، دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة الاعتقاد، ص-385 386.

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلوات في الإسراء، جـ1، ص79، برقم:350، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها، جـ1، ص478، برقم:685.

(3) تنظر التراجم التالية:

أبو قِلابة (كان يصلِّي في اليوم والليلة 400 ركعة)، الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ13، ص178.

الإمام أحمد (كان يصلِّي 300 ثم لـمّا عُذِّب ومَرِض 150 ركعة)، الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ11، ص212.

الجنيد البغدادي (كان يصلي 300 ركعة)، الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ14، ص66. وغيرهم كثير.

ما أراد الله ﷻ أن يعطيه وأمّته من ثواب خمسين صلاة، فأمّا المراجعة للتخفيف بعد مشورة موسى ﷺ فإنّما كانت بعد أن استقرّ القبول والعزمُ على الأداء، وعلى وجه الرّجاء، إن خفّف به فذاك، وإلاّ فالقبول والاستعداد بحاله.

ولم يذكر في الحديث أنّ أحدًا من الرسل اطّلع على فرض الصلاة، وإنّما فيه: أنّه لمّا مر محمد بموسى عليهما السلام سأله موسى، فأخبره .. واختُصَّ موسى بالعناية لأنَّه أقرب الرسل حالًا إلى محمد ﷺ؛ لأنَّ كُلًا منهما رسول مُنَزَّلٌ عليه كتابٌ تشريعيٌّ سائسٌ لأُمَّة أُريد لها البقاء، لا أن تُصْطَلَم[1] بالعذاب»[2].

فتقرّر بذلك انتفاءُ هذا اللازم عمّن يثبِت أخبارَ الإسراء والمعراج؛ لشمول علم الله تعالى ومعرفته بأحوال عباده وما يصلحهم، ولكنّ الباري ﷻ أراد أن يُظهِر فضيلة محمد ﷺ في خضوعه وتسليمه، وفضيلة موسى ﷺ بأنْ جَعَلَهُ سببًا للتخفيف عن هذه الأمة، مع إبراز عظيم رحمته بهذه الأمة، ومع ما في هذه المراجعة من كريم المناجاة بين الله تعالى ونبيه ﷺ.

وأما اختصاص موسى ﷺ من بينهم صلوات الله وسلامه على جميعهم بالمراجعة، فقيل في الحكمة في ذلك: «كونه ليس فيهم أكثر منه أَتباعًا ولا أكثر كتابًا جامعًا للأحكام، ولا كُلِّفت أُمَّة من الصلوات بما كلّفت به أُمَّتُه، فسأل ليبذل لهم النصيحة والشفقة، وقيل غير ذلك»[3].

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ التخفيف على العباد من رحمة الله ﷻ، ونسخ الأحكام من الأثقل إلى الأخفِّ ورد في كتاب الله ﷻ، وفي ذلك مصلحةُ العِباد في إذعانهم وخضوعهم

(1) الاصْطِلاَم: افْتِعالٌ، مِنَ الصَّلْم، والصَّلْمُ: القطعُ المُسْتَأصِلُ.
ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ3، ص49، مادَّة (صلم). بتصرُّف واختصار يسير.
(2) المعلمي اليماني، الأنوار الكاشفة، ص-166 168. باختصار.
(3) السخاوي، الأجوبة المرضية فيما سئل السخاوي عنه من الأحاديث النبويَّة (3ج)، تحقيق: محمد إسحاق، (الرياض: دار الراية، ط1، 1418هـ)، جـ2، ص446.

لأمر الله ﷻ، وأداءُ خمسين صلاة كل واحدة منهنَّ ركعتان- كما كان الأمرُ قبل الهجرة- ليس بمستحيل، وفي الأُمَّة من يصلِّي دهره في اليوم مثل ذلك وأكثر، وأمَّا اختصاص موسى عليه السلام بالمشورة في المراجعة ففيه من الحكمة: كونه أكثر الرسل تابعًا بعد نبيِّنا ﷺ، وأكثرهم كتابًا جامعًا للأحكام، وقد كلّفت أُمَّتُه من الصلوات بما كلَّفت به، فكان نِعمَ الناصح الشفيق.

المطلب الثالث: استشكال نسيان رسول الله ﷺ شيئًا من القرآن الكريم فيُذَكَّر

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكل سامر إسلامبولي:

«عن عائشة أنَّ النّبيَّ -صلى الله عليه وآله- سمِعَ رجلاً يقرأُ مِنَ اللَّيْلِ فَقَالَ: «يرحمُه اللهُ! لقد أذكَرَنِي كذا وكذا آيةً كُنتُ أسقطتُها مِن سُورةِ كذا وكذا»[1]. م 1873

«الملاحظ من شرح ونقاش الحديث: أن حالة النسيان والخطأ قد أصابت رسول الله بمادة الوحي وهي القرآن وذلك مخالف بشكل صريح وقطعي لمقام النبوة كونه معصوماً عن الخطأ في عملية تأدية الوحي إلى الناس الذي يقتضي منه حفظه دون نسيان لأنه المرجع لذلك حين الاختلاف ولا يمكن أن ينعكس الوضع إذ يصبح الصحابة أو جزء منهم هم المرجع لرسول الله ليعمل ويتذكر آيات القرآن!! والحديث يتصادم بشكل صريح مع الحقائق التالية:

1 - قال تعالى: ﴿ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ﴿٦﴾ ﴾ [الأعلى: 6]، فكيف نسي الرسول ؟ هل الخبر القرآني كذب وغير صحيح أم الحديث المذكور باطل لتصادمه مع مقام النبوة والوحي؟!!

2 - قال تعالى: ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ ﴾ [القيامة: 16-17].

3 - قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [الحجر: 9].

4 - لو لم يقرأ هذا الصحابي في تلك الليلة هذه الآية هل تغدو الآية بحكم النسيان والضياع ؟!

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب شهادة الأعمى، جـ3، ص172، برقم:2655، وغيره، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب الأمر بتعهُّد القرآن، جـ1، ص543، برقم:788. وقد عزاه إلى مسلمٍ وحدَه!

5 - الذي ينسى آية من الممكن أن ينسى آيات.

6 - الذي ينسى ويتذكر، ممكن أن ينسى ولا يتذكر !! هذا كله يدل بشكل مؤكد وجازم على بطلان الحديث المذكور أعلاه والذي وضعه إنما يقصد به التشكيك في صحة القرآن وحفظه، فالنبي لا ينسى أو يخطئ في عملية تبليغ وحفظ مادة الوحي لأن ذلك قوام النبوة ومفهوم العصمة»[1].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - أنَّ حال النسيان والخطأ قد أصابت رسول الله بمادة الوحي، ممَّا ينافي عصمة البلاغ.

2 - معارضة الحديث لظاهر آياتٍ من القرآن الكريم.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

ممَّا تقدَّم عرضه وتحليله من الاستشكال الوارد على الحديث تظهر مسائل ينبغي معالجتها:

المسألة الأولى: صناعة التخريج وتقصِّي الروايات والعزو:

المستشكل لم يعزُ الحديثَ لغير مسلم، والحديث موجود في صحيح البخاري في غير موضع! وهذه من بيِّنات ضعف ثقافته الحديثيِّ، فضلًا عن أن يكون له علم بالحديث النبويِّ نقدًا أو فقهًا، وهذه روايات البخاري من طُرُق عن هشام بن عروة عن أبيه، عن أُمِّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها:

«سَمِعَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم رجلًا يقرأُ في المسجد، فقال: «رحمهُ الله؛ لقد أذكَرَني كذا وكذا آيةً، أسقطتُهنَّ من سورةِ كذا وكذا». وزاد عباد بن عبد الله، عن

(1) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص305، والنشرة المستقلَّة لكتاب قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص-14 15.

عائشة، تهجد النبي صلى الله عليه وسلم في بيتي، فسمع صوت عبَّاد[1] يصلي في المسجد، فقال: «يا عائشةُ! أصوتُ عبَّادٍ هذا؟»، قلتُ: نعم، قال: «اللهمَّ ارحَم عبَّادًا»[2].

ولفظٌ آخر: «سمعَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم رجلًا يقرأ في سورة بالليل، فقال: «يرحمه الله؛ لقد أذكرَني كذا وكذا، آية كنتُ أُنْسيتُها مِن سُورَةِ كذا وكذا»[3].

وكذلك عزوُهُ الحديثَ إلى «صحيح مسلم» برقم: (1873) لا أدري من أين أخذَه! فهو عند مسلم برقم: 788. والحديث بالرقم الذي عزا إليه المستشكل هو:

حديث عروة البارقي ﷺ، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة: الأجر والمغنم»[4].

المسألة الثانية: جواز النسيان وأثره في عصمة البلاغ:

في هذا الموضع ينبغي التقديم بأمر مهم وهو حديث عبد الله بن مسعود ﷺ، قال: «صلى النبي ﷺ- قال إبراهيم (أحد الرواة): لا أدري زاد أو نقص- فلما سلم قيل له: يا رسول الله! أحدث في الصلاة شيء؟ قال: «وما ذاك؟»، قالوا:

---

(1) عبّاد بن بشر بن وقش- بفتح الواو والقاف وبمعجمة- الأنصاري: من قدماء الصحابة، أسلم قبل الهجرة وشهد بدرًا، وأبلى يوم اليمامة فاستُشهد بها.

ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، جـ3، ص496. وابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص289، برقم:3122.

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب شهادة الأعمى، جـ3، ص172، برقم:2655. وكتاب فضائل القرآن، باب نسيان القرآن، جـ6، ص-193 194، برقم:5037. وكتاب فضائل القرآن، باب من لم ير بأسًا أن يقول سورة البقرة، جـ6، ص194، برقم:5042. وكتاب الدَّعوات، باب قول الله تعالى: (وصلِّ عليهم)، جـ8، ص73، برقم:6335. بنحوه.

(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب نسيان القرآن، جـ6، ص194، برقم:5038.

(4) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة، جـ3، ص1493، برقم:1873.

صلّيت كذا وكذا، فثنى رجليه، واستقبل القبلة، وسجد سجدتين، ثم سلّم، فلمّا أقبل علينا بوجهه، قال: «إنّه لو حدَثَ في الصلاةِ شيءٌ لنبّأتُكم به، ولكن إنّما أنا بَشرٌ مثلُكم، أَنسى كما تَنسَون، فإذا نَسيتُ فذكِّروني، وإذا شكَّ أحدُكم في صلاتِه، فليَتَحَرَّ الصوابَ، فليُتِمَّ عليه ثمّ ليُسَلِّم، ثمّ يَسجُدُ سجدتينِ»[1].

وأمَّا القول في معنى الحديث، فيقول ابن حزم الأندلسي:

«ولا سبيل إلى أن يُنَسَّى ﷺ شيئًا من القرآن **قبل أن يُبَلِّغَهُ**، فإذا بلَّغه وحَفَّظَهُ للناس، فلسنا نُنكر أن يُنَسَّاه ﷺ؛ لأنَّه بعدُ محفوظٌ مُثْبَتٌ، وقد جاء مثل ذلك في خبر صحيح، أنَّه سَمِعَ رجلًا يتلو القرآن، فدعا له بالرحمة، وأخبرَ ﷺ أنَّه أذكَرَهُ آيةً كان نُسِّيَها= ولأنَّه قد بلَّغَهُ كما أُمِرَ»[2]. وساقَ الحديثَ بإسناده.

وقال القاضي عياض:

«وقوله ﷺ في الذي سمعه يقرأ: «لقد أذكرني آية كذا». وفى الحديث الآخر: «كنتُ أُنسيتُها». قد تقدم الكلام فيما يجوز على النبي ﷺ من النسيان وجواز ذلك عليه ابتداء عند جمهور المحققين فيما ليس طريقُه البلاغ، واختلافهم فيما طريقه البلاغ والتعليم، لكنّه لا يستديم ذلك عند مَن أجازَه فيما كان طريقُه البلاغ، بل يستذكره أو يُذَكَّر به على كلّ حال، على خلافٍ بين أئمّتنا: هل مِن شرط ذلك الفور؟ أو يصحُّ على التراخي قبل انخرام مدته؟ وأما نسيان ما قد بلَّغه- كمسألتنا- فجائز، ولا مطعن فيه، وقد قال ﷺ: «إنِّي لأنسى أو أُنسى لأَسُنَّ». وقد روي سهوه في الصلاة وغير ذلك، وقد تقدّم من هذا، وتقصَّينا هذا في كتاب «الشفاء»»[3].

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب التوجُّه نحو القبلة حيث كان، جـ1، ص89، برقم: 401. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة والسجود له، جـ1، ص400، برقم: 572.

(2) ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، جـ4، ص79-80.

(3) القاضي عياض، إكمال المُعلِم بفوائد مسلم، جـ3، ص153.

وقال في الموضع الـمُـحال عليه:

«وإسقاطه صلى الله عليه وسلم لما أسقط من هذه الآيات جائز عليه بعد بلاغ ما أمر ببلاغة وتوصيله إلى عباده، ثم يستذكرها مِن أُمَّته أو مِن قِبَلِ نفسِهِ، إلا ما قضى الله نَسخَهُ ومحوَهُ مِنَ القلوب وتَرْكَ استذكارِه، وقد يجوز أن يُنَسَّى النبيُّ صلى الله عليه وسلم ما هذا سبيله كرَّةً، ويجوز أن يُنَسّيَه منه قبلَ البلاغ ما لا يُغيِّر نَظمًا ولا يَخلِطُ حُكمًا ممَّا لا يُدخِلُ خَللًا في الخَبَر، ثمَّ يُذَكِّرهُ إيَّاهُ، ويستحيل دوامُ نسيانِه له؛ لحفظ الله كتابَه وتكليفِهِ بلاغَهُ»[1].

وبعبارة أبيَن فيما نحن بصدده، يقول أبو العبَّاس القرطبي:

«وقوله: «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون»، دليل على جواز النسيان على النبي ﷺ فيما طريقه البلاغ من الأفعال وأحكام الشرع»[2]. ثمَّ قال:

«والصحيحُ أنَّ السهوَ عليه جائز مطلقًا؛ إذ هو واحد من نوع البشر، فيجوز عليه ما يجوز عليهم إذا لم يقدح في حالِه، وعليه نبَّه حيث قال: «إنَّما أنا بَشَرٌ أنسَى كما تَنسَون». غير أنَّ ما كان منه فيما طريقُه بلاغ الأحكام قولًا أو فعلًا، **لا يُقَرُّ على نسيانه**، بل ينبَّه عليه إذا تعيَّنت الحاجة إلى ذلك الـمُـبلَّغ، فإن أُقِرَّ على نِسيانه ذلك، فإنَّما ذلك من باب النَّسْخِ؛ كما قال تعالى: ﴿سَنُقۡرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [الأعلى: 6-7]»[3].

وبنحو هذا القول قال العيني:

«قوله: (أسقطتها) أي: بالنسيان أي: نسيتها قيل: كيف جاز نسيان القرآن عليه. وأجيب: بأن النسيان ليس باختياره. وقال الجمهور: جاز النسيان عليه

(1) القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى (2ج)، (بيروت: دار الفكر، 1409هـ)، جـ2، ص155.
(2) أبو العباس القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم، جـ2، ص184.
(3) أبو العباس القرطبي، المصدر السابق، جـ2، ص185.

فيما ليس طريقه البلاغ بشرط أن لا يُقَرَّ عليه، وأمَّا في غيره، فلا يجوز قبل التبليغ، وأمَّا نسيان ما بلَّغ - كما فيما نحن فيه -، فهو جائز بلا خلاف، قال تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأعلى: 6-7]»[1].

فبعد هذا، يقال جوابًا عن قول المستشكل إنَّ هذا الحديث منافٍ للعصمة في البلاغ: أَيَّةُ منافاة وقد بلَّغ رسول الله ﷺ البلاغ المبين، بحيث صار المؤمنون يقرأون بلاغَه في تهجُّدهم في أجواف بيوتهم؟! فهذا الذي قال فيه العيني إنَّه ممَّا يجوز عليه ﷺ، وهو: النسيان بعد البلاغ، وما لا يجوز عليه هو: النسيان قبل البلاغ بل جزم العيني إنَّه جائزٌ بلا خِلاف.

المسألة الثالثة: توهُّم التعارض بين الحديث وظواهر الآيات:

قد مرَّ نقلُ قول أبي العبَّاس القرطبي، المشير إلى أنَّ تعلُّق الآية الكريمة: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأعلى: 6-7] بما أُقِرَّ ﷺ على نِسيانه، فلم يتذكَّره من تلقاء نفسه ولم يُذكَّر به، وأنَّ ذلك من باب النَّسْخ، وهو الواردُ في قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١٠٦﴾ [البقرة: 106]، وفي تفسير الآية الأُولى يقول قتادة: «كان الله يُنسي نبيَّه ما يشاء»[2]. والاستثناء صريح في الآية: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأعلى: 7].

وفي تفسير الآية الثانية يقول الطبري بعد أن ذكر أمثلةً لبعض ما رُفِعَ ونُسي مما كان من القرآن، ومنه ما جاء:

«عن أبي موسى الأشعري أنهم كانوا يقرءون: «لو أنَّ لابن آدمَ واديين من مالٍ لابتغى لهما ثالثًا، ولا يملأُ جوفَ ابنِ آدمَ إلا الترابُ، ويتوبُ الله على مَن

(1) العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، جـ22، ص297. وبنحوه: القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، جـ7، ص477.
(2) الصنعاني، تفسير عبد الرزاق، جـ3، ص418.

تابَ». ثم رُفِعَ، وما أشبه ذلك من الأخبار التي يطول بإحصائها الكتاب، وغير مستحيل في فطرة ذي عقل صحيح، ولا بحجة خبرٍ أن يُنَسِّيَ اللهُ نبيَّهُ صلى الله عليه وسلم بعض ما قد كان أنزله إليه، فإذْ كان ذلك غير مستحيل من أحد هذين الوجهين، فغير جائز لقائل أن يقول: ذلك غير جائز.

وأمَّا قوله: ﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ﴾ [الإسراء: 86]، فإنَّه جلَّ ثناؤه لم يُخبِر أنَّه لا يذهبُ بشيء منه، وإنَّما أخبرَ أنَّه لو شاء لذهب بجميعه، فلم يذهب به والحمد لله، بل إنَّما ذهب بما لا حاجة بهم إليه منه، وذلك أنَّ ما نُسِخَ منه فلا حاجة بالعباد إليه، وقد قال الله تعالى ذكره: ﴿ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [الأعلى: 6-7]، فأخبرَ أنَّه يُنسي نبيَّه منه ما شاء، فالذي ذهب منه الذي استثناه الله، فأما نحن، فإنَّما اخترنا ما اخترنا من التأويل طلبَ اتِساق الكلام على نظام في المعنى، لا إنكار أن يكون الله تعالى ذِكْرُهُ قد كان أَنسى نبيَّه بعضَ ما نسخَ مِن وَحيه إليه وتنزيله»[1].

وفي معنى النسيان في الآية الكريمة ما نقله الطبري عن مجاهد:

«قوله: (سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنْسَى) قال: كان يتذكر القرآن في نفسه مخافة أن ينسى». ثمَّ عقَّب الطبري: «فقال قائلو هذه المقالة: معنى الاستثناء في هذا الموضع على النسيان، ومعنى الكلام: فلا تنسى، إلّا ما شاء الله أن تنساه ولا تذكُرَه، قالوا: ذلك هو ما نَسَخَهُ الله من القرآن، فرفَع حُكمَه وتلاوَته»[2].

وقال ابن عطيَّة:

«والصحيح في هذا: أنَّ نسيان النبيِّ صلى الله عليه وسلم لـما أراد الله تعالى أن ينساه ولم يُرِد أن يَثْبُتَ قرآنًا= جائز.

---

(1) الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، جـ2، ص480.
(2) الطبري، المصدر السابق، جـ24، ص371.

فأمَّا النسيان الذي هو آفة في البشر، فالنبيُّ صلى الله عليه وسلم معصوم منه قبل التبليغ، وبعد التبليغ ما لم يحفظه أحد من أصحابه، وأما بعد أن يُحفظ فجائزٌ عليه ما يجوز على البشر؛ لأنّه قد بلّغ وأدّى الأمانة»[1]. واستشهد بحديث «أُبي القوم أُبيٌّ» - وسيأتي ذكره في نهاية المطلب إن شاء الله-.

وما قاله القرطبي:

«وعلى هذه الأقوال قيل: إلّا ما شاء الله أن ينسى، ولكنَّه لم ينسَ شيئًا منه بعد نزول هذه الآية. وقيل: إلّا ما شاء الله أن ينسى، ثم يذكر بعد ذلك، فإذا قد نسي، ولكنه يتذكر ولا ينسى نسيانًا كُليًّا، وقد روي أنّه أسقط آيةً في قراءته في الصلاة...»[2].

وقال السعدي:

«﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: 128]، مما اقتضت حكمتُه أن يُنْسِيكَهُ لمصلحةٍ بالِغة»[3].

ومِن أحسنِ ما قيل في توجيه معنى الحديث:

«أنَّ نسيان الرسول الواردَ في الحديث، ليس نسيانَ ضَياع وفُقدان، وليس كذلك إسقاطًا لشيء من القرآن؛ يرشد لهذا: أنَّ ما نَسِيَهُ الرسول من آيات قرآنية، كان قد حفظها وبلَّغها لأصحابه وبيَّنَها لهم، فحفِظوها ووَعَوها وكتبوها وبلّغوها؛ فعلى فرض نسيان الرسول لها، فإنَّ في حفظ الصحابة لها وتلقّيهم إيّاها وتدوينهم لها في مصاحفهم، ما يدلُّ على أنَّ القرآن بمجموعه قد حفظه الله، بما هيَّأه له من أسباب الحفظ.

(1) ابن عطيَّة، تفسير ابن عطية (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز)، جـ1، ص194.
(2) القرطبي، تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، جـ20، ص19.
(3) السعدي، عبد الرحمن (ت1376هـ)، تفسير السعدي (تيسير الكريم الرحمن)، تحقيق: عبد الرحمن بن معلّا اللويحق، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ)، ص921.

وأنَّ النسيان الواردَ في الحديث ليس نسيانًا دائمًا لشيء يتعلق بأمور التبليغ وما يتبع ذلك من أحكام وتكاليف شرعية، وإنَّما هو نسيان طارئ،... فالحديث -برواياته المتعددة- لا يفيد أن الآيات التي قرأها الرجل أمام الرسول، كانت قد مُحيت من ذاكرة الرسول ولم يَعُد يذكرها، ولم يبلِّغها للناس قبل ذلك؛ بل غاية ما يفيدُه الحديثُ: أنَّ تلك الآيات كانت غائبة عن ذاكرته في ذلك الوقت، وأنَّه لم يكن يتذكرها في تلك اللحظة التي كان يقرأ فيها ذلك الرجل، لكن بعد أن قرأها تذكَّرها الرسول؛ وغيبة الشيء عن الذاكرة، والغفلة عنه، لا يعني محوه منها... مع التنبُّه إلى فارق مهمٍّ هنا، وهو: أنَّ النسيان إمَّا أن يكون في الأمور التي تدخل في باب التبليغ والوحي، وإمَّا أن يكون في الأمور التي لا تدخل في باب التبليغ والوحي، فأمَّا نسيان ما هو من باب التبليغ والوحي، فلا يقع نسيانها من الرسول قَبل تبليغِها؛ لأنَّ ذلك مما يتنافى مع مهمَّة البلاغ التي بُعثَ الرسولُ [ﷺ] لأجلها، والتي أمره الله بها؛ وقد يقع منه النسيان بعد تبليغها، لكن لا يستمر منه ذلك النسيان، إذ سرعان ما يعود إلى ذاكرته، ما كان قد نسيَه؛ وأمّا نسيان ما لا يدخل في باب التبليغ والوحي، فهذا الرسول والناس فيه سواء»[(1)].

ولعلَّ الإشكال أبعد مما يظهر عند إسلامبولي، ويصل غَورُهُ إلى قضيَّة إنكار نسخ القرآن الكريم عند القرآنيين= النكرانيين.

وأمَّا ما ختم به استشكالَه من الجُمَل الثلاث:

(لو لم يقرأ هذا الصحابي في تلك الليلة هذه الآية هل تغدو الآية بحكم النسيان والضياع).

(الذي ينسى آية من الممكن أن ينسى آيات).

(الذي ينسى ويتذكر، ممكن أن ينسى ولا يتذكر).

(1) مقال: هل أسقط الرسول شيئًا من القرآن، منشور على موقع: إسلام ويب: https://2u.pw/hWb7W

جميعها افتراضات خارج الواقع، فالذي وقع أنَّ النسيان عَرَضَ لرسول الله ﷺ بعد التبليغ، فلو لم يقرأها الصحابي تلك الليلة لقرأها غيره في ليلةٍ غيرِها وما كانت لتضيع على الأُمَّة، وقد جُمِعَ المُصحف بعد وفاة رسول الله ﷺ، «والذي ينسى... ممكن أن ينسى...» نعم، لكن ليس قبل البلاغ ولا بعد البلاغ إلّا ما كان سبيله النسخ والرفع، كما دلَّ عليه قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾﴾ [البقرة: 106]، والجملة الثالثة، هي من ذلك، فإذا نسيَ ونُسيَت الآية ولم تُثبت في المصحف فهي ممَّا نُسِّيَ نسخًا، فقد «كان ينسخ الآية بالآية بعدها، ويقرأ نبي الله ﷺ الآية أو أكثر من ذلك، ثم تنسى وترفع»[1].

ثمَّ إنَّ الأُسلوب الخطابي انتبَذَ بالمستشكل عن موضوعيَّة البحث، فأخذَ يزيد تراكيب لم يُدلِّل عليها، من مثل زيادته (الخطأ) في قوله:

«فالنبي لا ينسى أو يخطئ في عملية تبليغ وحفظ مادة الوحي لأن ذلك قوام النبوة ومفهوم العصمة».

وليس في الحديث ذكر الخطأ، إنَّما ذُكِر فيه عارِضُ النسيان المؤقَّت، وما حصلَ من التذكُّر.

وفي الجملة فقوله: «فالنبي لا ينسى» مخالف لنصِّ الآية التي استهد بها، في ورود الاستثناء: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأعلى: 7]، وفي ذلك يقول الشنقيطي:

«هذه الآية الكريمة تدلُّ على أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم يُنَسَّى من القرآن ما شاء الله أن يُنَسَّاه، وقد جاءت آيات كثيرة تدلُّ على حفظ القرءان من الضياع ...، والجواب: أنَّ القرآن وإن كان محفوظًا من الضَّياع، فإنَّ بعضَه ينسخُ بعضًا، وإنساءُ الله نبيَّهُ بعضَ القرآن في حُكم النَّسخ، فإذا أنساهُ آيةً فكأنَّه نَسَخَها»[2].

(1) الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، جـ2، ص474.
(2) الشنقيطي، محمد الأمين (ت1393هـ)، دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط1، 1417هـ)، ص257.

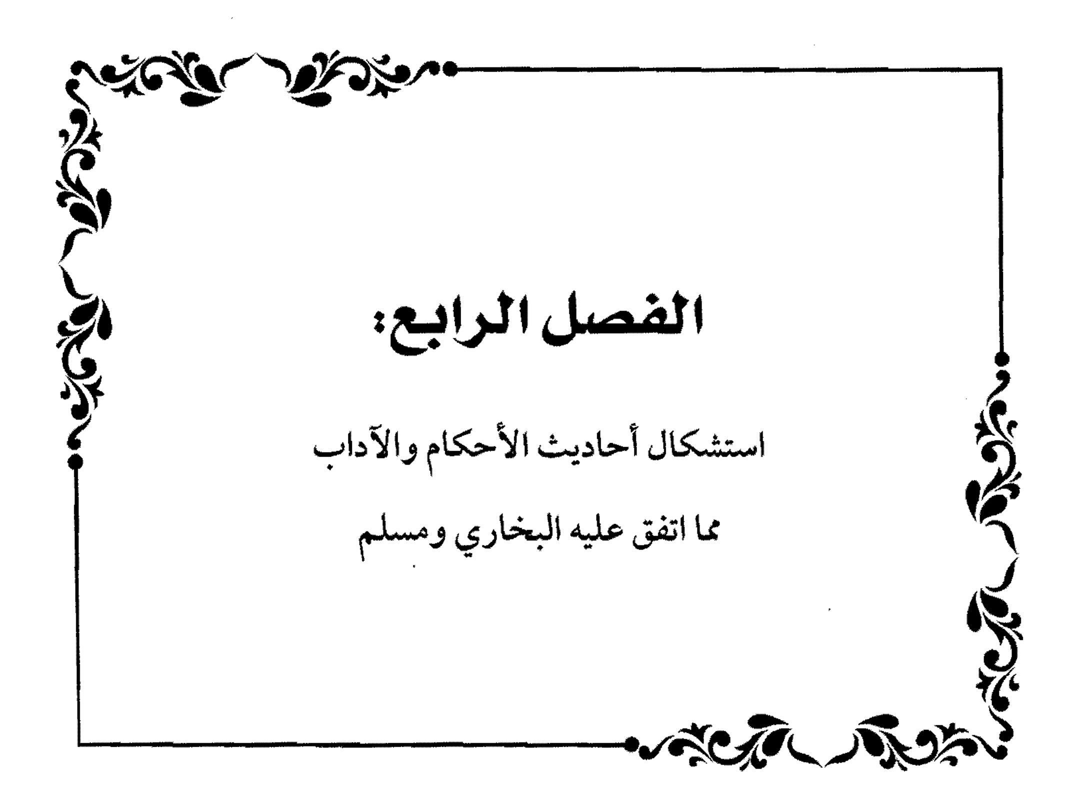
سواء أكان الإنساءُ دائمًا من قبيل النسخ، أو مؤقّتًا فيتذكَّر أو يُذكَّر بعده.

وهذا الحديث ليس الوحيدَ الذي ورد فيه نسيان النبي ﷺ شيئًا من القرآن الكريم، فهناك حديث أشهر منه وإن كان خارج الصحيحين، وهو حديث عبد الرحمن بن أبزَى t: «أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم صلّى في الفجر فترك آية، فلمّا صلّى قال: « أَفِي القَومِ أُبَيُّ بنُ كَعبٍ؟» قال أُبَيٌّ: يا رسول الله نُسِخَت آيةُ كذا وكذا، أو نُسِّيتَها؟ قال: «نُسِّيتُها»»[1].

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ رسول الله ﷺ لا سبيل إلى أن يُنَسَّى شيئًا من القرآن المأمور بتبليغه قبل أن يتمكَّن من ذلك، فإذا ما بلَّغَهُ وصار في محفوظ الناس في الصدور والصحائف، فلا يُنكَرُ أن يُنسَّى شيئًا منه، ولا يدوم ذلك بل يستذكِرُ أو يُذَكَّر، كما جاز عليه السهو في الصلاة وقد نُبِّه عليه، فإذا أُقِرَّ على النسيان ولم يُذكَّر به فهو من باب النَّسخ.

(1) الإمام أحمد، مسند أحمد بن حنبل، جـ24، ص80، برقم:15365. والبخاري، القراءة خلف الإمام، تحقيق: فضل الرحمن الثوري، (لاهور: المكتبة السلفية، ط1، 1400هـ)، ص48، برقم:123.



الفصل الرابع:

استشكال أحاديث الأحكام والآداب
مما اتفق عليه البخاري ومسلم

المبحث الأول: استشكال أحاديث العبادات

مدخل:

يعرِضُ هذا المبحث لأحاديثِ العبادات ممّا اتَّفق على إخراجِه الشيخانِ البخاري ومسلم، ويعمِد إلى عرضٍ وتحليلٍ ونقدِ الاستشكالات التي أوردها سامر إسلامبولي على أحاديث هذا الباب، من حديث «التسبيحُ للرجالِ والتصفيحُ للنساء»، من أنَّ رسول الله ﷺ قد أنكر التصفيق في الصلاة فقال: «إنما التصفيق للنساء»، فَخَرَجَ مَخرَجَ الذمِّ، وأن يكونَ المتعيِّنُ هو: التسبيح للرجال والنساء على حدٍّ سواء، وحديث صيام يوم عاشوراء، وما أشكل منه على من لم يُمعِنِ النظر في تاريخ فرضِ صيامه، إلى ما انتهى إليه من أخذه حكم الاستحباب دون الوجوب.

المطلب الأول: استشكال حديث: «التصفيحُ للنساء»

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكل:

«التَّسْبِيحُ لِلرِّجَالِ وَالتَّصْفِيقُ لِلنِّسَاءِ»[1]. خ 1203/ م 322/ 106.

«أصل هذا الحديث كما جاء في البخاري ومسلم أنَّ رسول الله خرج في مرض وفاته على المسلمين أثناء الصلاة، وكان يؤمُّهم أبو بكر. فلما رآه المسلمون أخذوا يصفقون في الصلاة للفت انتباه أبو بكر حتى يرجع ويفسح المجال للنبي كي يؤمَّهم في الصلاة كعادته. فقال لهم رسول الله: إن التصفيق للنساء، يا أيها الناس إذا انتاب أحدكم في الصلاة شيء فليسبح- سبحان الله- فيبدو أنَّ الرواة فيما بعد أثناء تناقلهم للحديث فهموا أن التصفيق للنساء إنما هو في الصلاة، والتسبيح للرجال فقط ففسروا الحديث حسب فهمهم فقالوا: التسبيح للرجال، والتصفيق للنساء.

والصواب أن الرسول أنكر فعل التصفيق في الصلاة من المسلمين وقال مستنكراً: إنما التصفيق للنساء: بمعنى: أنه من عادة النساء والجواري، أمَّا إذا انتاب أحدكم شيء في الصلاة- والخطاب للذكور والإناث- فليسبح. وهذا شيء طبيعي لعدم وجود فرق بين صلاة الرجل وصلاة المرأة. كما أن التصفيق هو من اللهو والعبث وهذا الفعل يتنافى مع الصلاة التي يجب فيها الخشوع والتدبر فالقول: سبحان الله في الصلاة للتنبيه والتحذير وما شابه ذلك إنما هو من جنس الصلاة من حيث أنها ذكر وتسبيح، والقول سبحان الله هو ذكر

(1) البخاري، صحيح البخاري، أبواب العمل في الصلاة، باب التصفيق للنساء، جـ2، ص63، برقم:1203، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب تسبيح الرجل وتصفيق المرأة إذا نابهما شيء في الصلاة، جـ1، ص318، برقم:422. وليس (322) كما ذكره المستشكِل. وههنا ذَكَرَ الرقمَ الفرعي بترقيم عبد الباقي، ولا منهج له مطَّرِد في ذلك!

وتسبيح فلا يكون عملاً خارجاً عن أعمال الصلاة بل هو من أعمالها، بخلاف التصفيق فهو عمل ليس من أعمال الصلاة وهو من جنس اللهو والعبث، ومن عادة الجاهليين أثناء صلاتهم التصويت بشكل منكر وقبيح مع التصفيق قال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً فَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾ [الأنفال: 35]، والتصدية: هي التصفيق، والمكاء: هو الصوت العالي الشنيع.

فلذا يجب حذف التصفيق من الصلاة وعدم تدرسيه للنساء بأنه حكم شرعي خاص لهن وإزالة هذه العادة الذميمة الجاهلية وإرجاع التسبيح لله مكانه من حيث أنه ذكر وتسبيح ضمن ذكر وتسبيح»[1].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - أنَّ التصفيق الوارد في الحديث نسبته إلى النساء مردُّه إلى تنزيه الصلاة منه، كونه من عادة النساء والجواري وأنَّه من اللهو والعبث، وأنَّه إذا انتاب أحدكم شيء في الصلاة- والخطاب للذكور والإناث- فليسبح، وعلَّله بعدم وجود فرق بين صلاة الرجل وصلاة المرأة.

2 - أنَّ التصفيق من عادة الجاهليين أثناء صلاتهم، وهو: التصدية.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

1 - يُلمَح من هذا الحديث تثبيت المستشكل له وتصحيحه، وإنَّما كان نظره في توجيه دلالته، وهو يوجِّهُهُ وجهةً ظاهرها الحطُّ من المرأة التي ما فتئَ يوهم رفعه من قدرها!

(1) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص-334 335، وهو في النشرة المستقلَّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص-54 55.

2 - أصل الاستشكال قديم وارد عن بعض أئمَّة المسلمين، لكن استشكالهم كان يظهر منه تعظيمهم للنصوص، وتأوُّلهم لها بحملها على ما يحتمل معناها من المحامِل، وليس كالنقد الفجِّ والأُسلوب المتهكِّم الذي ينتهجه المستشكِل.

وكأن منع النساء من التسبيح لأنهنَّ مأمورات بخفض الصوت في الصلاة مطلقًا لما يخشى من الافتتان، ومنع الرجال من التصفيق لأنَّه من شأن النساء، وعن **مالك** وغيره في قوله: «التصفيق للنساء»، أي: هو من شأنهنّ في غير الصلاة، وهو على جهة الذمِّ له، ولا ينبغي فعله في الصلاة لرجل ولا امرأة. وتُعُقِّبَ برواية حماد بن زيد عن أبي حازم في الأحكام بصيغة الأمر: «فليُسبِّح الرجالُ وليُصَفِّقِ النساءُ». فهذا نصٌّ يدفع ما تأوَّله أهل هذه المقالة، قال القرطبي: «القول بمشروعية التصفيق للنساء هو الصحيح خبرًا ونظرًا»[1].

قال الطحاوي:

«وهي آثار صحاح مقبولة المجيء، وأهل العلم جميعًا عليها، غير أنَّ مالكًا سوَّى في ذلك بين الرجال وبين النساء، فجعل الذي يستعملونه جميعًا في ذلك التسبيح لا التصفيق»[2].

ثمَّ ساق إسناده إلى ابن وهب: «وسئل مالك: أتصفِّق المرأةُ في الصلاة؟ قال: لا؛ قال النبي ﷺ: «مَن نابَهُ شيءٌ في صلاتِهِ فَليُسبِّح»»[3].

وقد نُقِل عن الإمام مالك روايةٌ موافقة لقول الجمهور بالأخذ بظاهر هذا الحديث[4].

(1) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ3، ص77.
(2) الطحاوي، شرح مشكل الآثار، جـ5، ص9-10.
(3) الطحاوي، المصدر السابق ص10، برقم:1757.
(4) ابن بطّال، شرح صحيح البخاري، جـ3، ص193.

والحديث الوارد بصيغة الأمر بالتصفيح (التصفيق) للنساء الذي أشار إليه ابن حجر العسقلاني هو: حديث سهل بن سعد الساعدي ﷺ، قال: «كان قتال بين بني عمرو، فبلغ ذلك النبيَّ ﷺ، فصلّى الظهر، ثم أتاهم يُصلح بينَهم، فلما حضرتْ صلاةُ العصر، فأذَّن بلالٌ وأقامَ، وأمر أبا بكر فتقدَّم، وجاء النبي ﷺ- وأبو بكر في الصلاة-، فشقَّ الناسَ حتّى قامَ خلفَ أبي بكر، فتقدَّم في الصفِّ الذي يليه، قال: وصفَّح القومُ، وكان أبو بكر إذا دخل في الصلاة لم يلتفت حتى يفرُغ، فلما رأى التصفيح لا يمسك عليه، التفتَ فرأى النبي ﷺ خلفَه، فأومأ إليه النبيُّ ﷺ بيده، أنِ امضِهْ- وأومأ بيده هكذا-، ولبثَ أبو بكر هنيَّة يحمد الله على قول النبي ﷺ، ثم مشى القَهقرى، فلمّا رأى النبيُّ ﷺ ذلك، تقدَّم فصلّى النبي ﷺ بالناس، فلمّا قضى صلاتَه، قال: «يا أبا بكر! ما مَنَعَكَ إذ أومأتُ إليكَ أن لا تكونَ مَضيتَ؟!» قال: لم يكن لابن أبي قحافة أن يؤمَّ النبيَّ ﷺ، وقال للقوم: «إذا رابَكُم أمرٌ، فليُسبِّحِ الرجالُ، وليُصفِّحِ النساءُ»»[1].

فههنا يُقال: قَطَعَت جهيزةُ قولَ كُلِّ خطيبٍ.

وقد جاء في بعض ألفاظ حديث أبي هريرة زيادة (في الصلاة)[2].

وأمَّا مذاهب أهل العلم في هذا الحكم، فقد «أجمع العلماء أنَّ سُنَّة الرجال إذا نابَهم شيءٌ في الصلاة: التسبيح، واختلفوا في حكم النساء، فذهبت طائفة إلى أنَّ إذنَ المرأةِ في الصلاة: التصفيق، وإذنَ الرَّجُلِ: التسبيح، على ظاهر الحديث، وروى عن النخعي، وهو قول الأوزاعي والشافعي وأحمد وإسحاق وأبي ثور. وقالت طائفة: التسبيح للرجال والنساء جميعًا، هذا قول مالك، وتأول أصحابه قوله ﷺ: «إنّما التصفيق للنساء». أنَّه من شأنهنَّ في غير الصلاة، فهو على وجه الذمِّ لذلك فلا

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب الإمام يأتي قومًا فيصلح بينهم، جـ9، ص74، برقم:7190. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب تقديم الجماعة من يصلي بهم إذا تأخَّر الإمام، جـ1، ص317، برقم:421، مختصَرًا وليس فيه موضع الشاهد.

(2) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب تقديم الجماعة من يصلي بهم إذا تأخَّر الإمام، جـ1، ص319، برقم:422.

تفعله في الصلاة امرأة ولا رجل، وذكر ابن شعبان في كتابه: اختلف قول مالك في ذلك، فقال مرّة: تُسبِّح النساء ولا يصفِّقنَ، لأنَّ الحديث جاء «من نابَهُ شيءٌ في صلاته فليسبِّح»، وقال مرَّة أخرى: التصفيح للنساء، والتسبيح للرجال، كما جاء في الحديث، قال: والأوَّلُ أحبُّ إلينا. واحتج أهل المقالة الأولى أنَّ التسبيح إنما كُرِهَ للنساء لأنَّ صوت المرأة فتنة؛ ولهذا مُنِعَت من الأذان والإقامة والجهر بالقراءة في الصلاة، واحتجّوا بما رواه حماد بن زيد عن أبى حازم، عن سهل بن سعد- في هذا الحديث- أنَّ النبي ﷺ قال: «من نابَهُ شيء في صلاته فليسبِّح الرجال، ولتُصفِّح النساءُ». قالوا: وهذا نصٌّ لا تأويل لأحد معه»[1].

وقال ابن رجب الحنبلي:

«ومذهب مالك وأصحابه: أنه يسبح الرجال والنساء، وحملوا قوله: «إنما التصفيق للنساء». على أن المراد: أنه من أفعال النساء، فلا يفعل في الصلاة بحال، وإنما يسبح فيها، وهذا إنما يتأتى في لفظ رواية مالك، عن أبي حازم، عن سهل بن سعد، وأما رواية غيره: «التسبيح للرجال، والتصفيق للنساء في الصلاة». فلا يتأتى هذا التأويل فيها»[2].

ثمَّ إنَّه يقال: لعلَّ المستشكِل سامر إسلامبولي رأى نفسه أبصَر بالحديث وأعلم بما يتضمَّنه من أحكام فخالف فيه حُكم إمام أهل الصنعة البخاري؛ فإنَّه أورده في (أبواب العمل في الصلاة، باب التصفيق للنساء).

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ التفريق بين الرجال والنِّساء في طريقة تنبيه الإمام في الصلاة قد نصَّ عليه هذا الحديث الصحيح الصريح، واستشكالُه قديم، لكنَّه كان مقرونًا بتعظيم السنَّة وتوقير الحديث، وتأويله على ما يحتمل لفظه من المعاني، لا بالتهكُّم بأحكامه، وفي جعل التصفيح للنساء دون التسبيح من الحكمة أنَّ صوت المرأة قد يفتِنُ المصلِّين عن صلاتهم، فاستُعيض عنه بالتصفيح رعايةً لخشوعهم.

(1) ابن بطال، شرح صحيح البخاري، جـ3، ص193.
(2) ابن رجب الحنبلي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ9، ص309.

المطلب الثاني: استشكال حديث صيام يوم عاشوراء

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكِل:

«عَنْ عَائِشَةَ- رضي الله عنها- أَنَّ قُرَيشًا كَانَتْ تَصُومُ يَوْمَ عَاشُورَاءَ فِي الجَاهِلِيَّةِ، ثُمَّ أَمَرَ رَسُولُ اللهِ - صلى الله عليه وآله- بِصِيَامِهِ حَتَّى فُرِضَ رَمَضَانُ وَقَالَ رَسُولُ اللهِ- صلى الله عليه وآله-: «مَن شَاءَ فَلْيَصُمهُ، وَمَن شَاءَ أَفطَرَ»[1]. خ 1893/ م 1126.

«قدم النبي المدينة فرأى اليهود تصوم يوم عاشوراء. فقال: «مَا هَذَا»؟ قَالُوا هَذَا يَوْمٌ صَالِحٌ، هَذَا يَوْمٌ نَجَّى اللهُ بني إِسْرَائِيلَ مِنْ عَدُوِّهِمْ ، فَصَامَهُ مُوسَى. قَالَ «فَأَنَا أَحَقُّ بِمُوسَى مِنْكُمْ». فَصَامَهُ وَأَمَرَ بِصِيَامِهِ[2]. خ 2004/ م 1130.

«من خلال المقارنة بين النصَّين نلاحظ أن النص الأول جعل صيام يوم عاشوراء معروفاً في الجاهلية، والرسول أمر بصيامه منذ كان في مكّة واستمر ذلك إلى ما بعد الهجرة إلى المدينة، حتى فرض صوم رمضان، فخيّر رسول الله بين صومه وتركه، أما النص الآخر فقد جعل صوم عاشوراء من أعمال اليهود والرسول أخذه عنهم وذلك في المدينة، ولم يكن يصومه قبل ذلك. إذاً هناك احتمالان لا ثالث لهما وهما:

الأول: أن يكون النصان كذبًا وافتراءً.

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب وجوب صوم رمضان، جـ3، ص24، برقم:1893، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب صوم يوم عاشوراء، جـ2، ص792، برقم:1125. وليس (1126) كما قال المستشكِل، فإنَّ ذاك حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب صيام يوم عاشوراء، جـ3، ص44، برقم:2004، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب صوم يوم عاشوراء، جـ2، ص795، برقم:1130.

الثاني: أن يكون أحد النصين كذبًا وافتراءً والآخر صادقًا وصحيحًا»[1].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

استشكَل أن يكون الحديث الأول قد جعل صيام يوم عاشوراء معروفًا في الجاهلية، وزَعَمَ أنَّ رسول الله ﷺ قد أمر بصيامه منذ كان في مكّة، واستمرَّ ذلك إلى ما بعد الهجرة إلى المدينة حتى فرض صوم رمضان، فخيّر رسول الله بين صومه وتركه، وتعارضه- في رؤيته- مع الحديث الآخر الذي جعل صوم عاشوراء من أعمال اليهود وزعم المستشكل أنَّ رسول الله ﷺ قد أخذه عنهم، وكان ذلك في المدينة، وزعَمَ أنْ لم يكن يصومه قبل ذلك.

ثمَّ انتهى بحثه إلى احتمالين اثنين:

الأول: أن يكون الحديثان موضوعان.

الثاني: أن يكون أحد الحديثين موضوعًا، والآخر صحيحًا.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

يظهر من تحليل الاستشكال ضَعفُ فهم المستشكلِ لواقع سيرورة صيام عاشوراء من استقراء تاريخ تشريعه، ابتداءً من عادة قُريش في جاهلَّتها، إلى الهجرة وموافقة اليهود في تعظيم اليوم الذي نجَّى الله ﷻ فيه موسى عليه السلام من فرعون، وكان ذلك في بداية مقدَم رسول الله ﷺ المدينة المنوَّرة وكان في أوَّل الأمر يحبُّ موافقتهم في مقابلة مخالفة كفَّار قريش، وذلك قبل فتح مكَّة ودخول أهلها الإسلام، وكان صوم عاشوراء إذ ذاكَ واجبًا مفترَضًا، فلمَّا فُرِض رَمضان تحوَّل حُكمُ صوم عاشوراء من الوجوب والافتراض إلى الندب والاستحباب، ثمَّ في آخِرِ الأمر كان رسول الله ﷺ ما يترك أمرًا إلا وخالف فيه اليهود والنصارى-

(1) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص335، وهو في النشرة المستقلَة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص-55 56.

وقد شعروا بذلك-، فكان في العام الأخير من حياته ﷺ عَزَمَ على أن يخالف اليهود دون ترك ما كان عليه من إظهار الفرح بنجاة أخيه موسى عليه السلام، فأراد إضافة يوم إلى عاشوراء، وهو التاسع.

فعلى ما تقدَّم يمكن ترتيب مراحل تشريع صيام يوم عاشوراء إلى المراحل الآتية:

المرحلة الأولى: مرحلة الصيام في الجاهليَّة، وكانت قريش تصوم عاشوراء في الجاهلية.

المرحلة الثانية: سنُّ صيام عاشوراء في أوَّل الإسلام، لأنَّ رسول الله كان يصومه مع قومه، ولم يكن مفترَضًا.

المرحلة الثالثة: فرضُ صيام عاشوراء في أوَّل الهجرة.

وقصَّة ذلك في حديث ابن عباس رضي الله عنهما، قال: «قدم رسول الله ﷺ المدينة، فوجد اليهود يصومون يوم عاشوراء فسُئلوا عن ذلك؟ فقالوا: هذا اليوم الذي أظهر الله فيه موسى، وبني إسرائيل على فرعون، فنحن نصومه تعظيمًا له، فقال النبي ﷺ: «نحنُ أَولَى بموسى مِنكم». فَأَمَرَ بصومه»[1]. فلذلك أمر بصومه ولم يكن من قبلُ واجبًا.

«وقد كان أوَّل قدومه المدينة، ولا شكَّ أنَّ قدومَهُ كان في ربيع الأوَّل، فحينئذٍ كان الأمرُ بذلك في أوَّل السنة الثانية، وفي السنة الثانية فُرِضَ شهرُ رمضان، فعلى هذا لم يقعِ الأمرُ بصيام عاشوراء إلّا في سنة واحدة، ثم فوّض الأمر في صومه إلى رأي المتطوِّع»[2]- وهي المرحلة الرابعة-.

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب إتيان اليهود النبيَّ ﷺ حين قدم المدينة، جـ5، ص70، برقم:3943، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب صوم يوم عاشوراء، جـ2، ص795، برقم:1130.

(2) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ4، ص246.

المرحلة الرابعة: نسخُ فرضِه وتحوُّله إلى الاستحباب بعد فرض صيام رمضان.

وهو ما قصَّته أُمُّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها في أوَّل حديثها، وقد ورد الحديث بسياق أبيَن في ترتيب المراحل:

«كانت قريش تصوم عاشوراء في الجاهلية، وكان رسول الله ﷺ يصومه، فلما هاجر إلى المدينة صامَهُ وأَمَرَ بصيامه، فلما فرض شهر رمضان قال: «من شاء صامَهُ ومن شاء تركه»[1]. فههنا مراحل:

1 - كانت قريش في الجاهلية تصوم عاشوراء،

2 - كان رسول الله ﷺ يصومه معهم فصار في الإسلام سنَّة.

2 - فلَّما هاجر إلى المدينة استمرَّ على صيامه بل وأمر بصيامه- لمَّا عَلِمَ شأن اليهود في صيامه-، فانتقل حكمه إلى الوجوب.

3 - لمَّا فُرِض صيام رمضان في السنة الثانية من الهجرة، نُسِخَ الوجوب إلى الاستحباب من شاء صامَه[2].

المرحلة الخامسة: مخالفة اليهود في عدم إفراد يوم عاشوراء بالصوم في آخر حياة النبي ﷺ.

وفيها حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «لئن بقيتُ إلى قابلٍ لأصومنَّ التاسع»[3].

وبهذا النَّسق التأريخي لحكم صيام يوم عاشوراء يتضح- بحمد الله- أن لا حاجة إلى تكذيب أحد الحديثَين، بل ينبغي الإيمان بهما معًا. والله وليُّ التوفيق.

---

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب صوم يوم عاشوراء، جـ2، ص792، برقم:1125.
(2) ابن الجوزي، إخبار أهل الرسوخ في الفقه والتحديث بمقدار المنسوخ من الحديث، تحقيق: محمود الجزائري (مكة المكرمة: مكتبة ابن حجر، ط1، 1408 هـ)، ص49.
(3) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب أي يوم يصام في عاشوراء، جـ2، ص798، برقم:1134.

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ استشكال أحاديث صوم يوم عاشوراء يزول بمعرفة مراحل تشريعه، يمكن ترتيب مراحل تشريع صيام يوم عاشوراء إلى المراحل الآتية:

المرحلة الأولى: مرحلة الصيام في الجاهليَّة، وكانت قريش تصوم عاشوراء في الجاهلية.

المرحلة الثانية: سنُّ صيام عاشوراء في أوَّل الإسلام، لأنَّ رسول الله كان يصومه مع قومه، ولم يكن مفترَضًا.

المرحلة الثالثة: فرضُ صيام عاشوراء في أوَّل الهجرة، لَّما عَلِمَ صيام اليهود له فرحًا بنجاة موسى عليه السلام.

المرحلة الرابعة: نسخُ فرضِه وتحوُّله إلى الاستحباب بعد فرض صيام رمضان.

المرحلة الخامسة: مخالفة اليهود في عدم إفراد يوم عاشوراء بالصوم في آخر حياة النبي ﷺ.

المبحث الثاني: استشكال أحاديث البيوع والمعاملات وأحكام الأُسرة

مدخل:

يتناولُ هذا المبحثُ أحاديثَ البيوعِ والمعاملات وأحكام الأسرة التي انتقدها سامر إسلامبولي ممّا اتفق على إخراجه الشيخان البخاري ومسلم، من حديث خيار المجلس، والإشكال فيه قديم، لكن الاختلاف في طرحِ الإشكالية من حيث توقير السنة أو السعي إلى هدمها باستبشاعِ أحكامٍ كان الأَولى في حقِّها أن تُعَدَّ مِن محاسنِ هذه الشريعة، والعمل على تنحِيَتِها من حياة المسلمين، وحديث استئذان البِكْر في النكاح، وقَلب دلالتِه مِن كونِهِ مُدافِعًا عن حقوق المرأة في الاختيار، إلى كونه مُكرِّسًا لأحوالَ الغَصبِ وتجاهُلِ الإرادة، واستشكال حديثٍ سببِ نزول قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ وَقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُمْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٢٣﴾﴾ [البقرة: 223]، وزَعْم تكرارِ الحكم وزيادته دونَ موجِب.

المطلب الأول: استشكال حديث: «المتبايعان كلٌّ واحد منهما بالخيار»

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكِل سامر إسلامبولي:

«عَن عَبدِ اللهَّ بْنِ عُمَرَ – رضى الله عنهما – أَنَّ رَسُولَ اللهَّ – صلى الله عليه وآله – قَالَ: «الـمُـتَبَايِعَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنهُمَا بِالخِيَارِ عَلَى صَاحِبِهِ مَا لَم يَتَفَرَّقَا، إلاَّ بَيعَ الخِيَارِ»[1]. خ 2111/ م 3935.

«فهذا الحديث ينص على أن عقد البيع بين الطرفين لا يتوثق ويأخذ مجراه إلا بعملية الافتراق بين البائع والشاري عن المكان الذي تم فيه العقد، فإذا بقيا في المكان ذاته سواء في مكتب أم فندق أم طائرة أم سفينة أم سجن أم مشفى أم منتزه ومهما طالت المدة فإن الطرفين يملكان حق النكوص بالعقد وإبطال مضمونه! فالسؤال المطروح كيف نستطيع أن نطبق هذا الحديث ؟ وإذا طبقناه في الواقع ألا يصير الموضوع مهزلة وعبثاً بين الناس في عملية البيع والشراء، فلنتصور البائع والشاري ذهبا إلى الشهر العقاري وتم تسجيل عقد البيع وهناك وهما واقفان هل يستطيع ويصح أن ينكص البائع أو الشاري بعملية البيع بعد التسجيل؟! وهل يرد عليه أحد بحجة أنه لم يفترقا بعد عن مكان البيع ؟! فالملاحظ أن هذا الحديث باطل في الواقع ولا يمكن أن يصدر من مشكاة النبوة، والأقرب في وضعه أنه صدر من رجل تورط في عملية بيع أو شراء وأراد أن ينكص في عقده فاخترع هذا الحديث ليبرر نكوصه في عملية البيع ويعطيها مصداقية شرعية ويجبر الطرف الآخر على الرضا بذلك»[2].

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب البيِّعان بالخيار، جـ3، ص64، برقم:2111. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين، جـ3، ص1163، برقم:1531، وقد عزاه المستشكِل إلى صحيح مسلم برقم:3935! ولا وجود لحديث بهذا الرقم فيه.

(2) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص311-312، وهو في النشرة المستقلة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص23.

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - استشكل سامر إسلامبولي أن عقد البيع بين الطرفين لا يتوثق إلّا بالتفرُّق بين البائع والمشتري عن المكان الذي جرى فيه العقد، وتساءل: عن إمكانيَّة تطبيق الحديث؟ ومثَّل له بكون البائع والشاري ذهبا إلى الشهر العقاري وسجَّلا العقد هناك، فهل يستطيع ويصحُّ أن ينكص البائع أو المشتري عن البيعة بعد تمام إجراءات التسجيل؟!

2 - زعمُه أنَّ الأقرب في أمر هذا الحديث أنه صدر من عاقِدٍ تورط في عملية بيع أو شراء وأراد أن ينقُض عُرى العقد بعد توكيدها، فاخترع هذا الحديث ليبرِّر نُكوصه في عملية البيع ويعطيها مصداقية شرعية ويجبر الطرف الآخر على الرضا بذلك.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

الاختلاف في صحَّة خيار المجلس قديم، وفي تحديد الاتفاق والافتراق، لم يقل به: الحنفيّة[1] والمالكيَّة[2]، وقال به: الشافعيَّة[3] والحنابلة[4].

لكن من لم يقل به من أهل السنَّة يوقِّر الحديث ويرعى حرمته، ويرى أنَّه ممَّا تُرِك العمل به، أو يرى أنَّ له تأويلًا يخالف ظاهره، وكذلك يعلم وجهة نظر مَن أخذ به.

ولا إشكال في عدم تحديد مُدَّة الخيار وطول المجلس؛ فالمرجع في التفرُّق إلى عرف الناس وعادتهم، فيما يعدونه تفرُّقًا؛ لأن الشارع علّق عليه حكمًا، ولم يبيّنه،

(1) الكاساني، أبو بكر بن مسعود (ت587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (7ج)، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1406هـ)، جـ5، ص228.
(2) القرافي، أحمد بن إدريس (ت684هـ)، الذخيرة (14ج)، تحقيق: محمد بو خبزة وآخرين، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م)، جـ5، ص20.
(3) الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، جـ5، ص16.
(4) ابن قدامة المقدسي، المغني، (القاهرة: مكتبة القاهر، د. ت)، جـ3، ص-483 484.

فدلّ ذلك على أنّه أراد ما يعرفه الناس، كالقبض، والإحراز[1] ونحوهما.

وقد وردت تتمَّة للحديث تدلُّ على إمكان إمضاء البيع وإلغاء خيار المجلس إذا رضيَ الطرفان بإمضائه وإسقاط الخيار في حديث ابن عمر رضي الله عنهما، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم:

«البيِّعانِ بالخِيارِ ما لَم يَتَفرَّقا، أو يقول أحدُهما لصاحِبِهِ: اختَر». ورُبَّما قال: «أو يكونَ بيعَ خيارٍ»[2].

وفسَّره الإمام الشافعي فقال:

«كلُّ متبايعَين- في بيع عين حاضرة أو سَلَم إلى أجل، أو دَين أو صَرف أو غير ذلك- تبايَعا وتراضَيَا ولم يتفرَّقا عن مقامهما أو مجلسهما الذي تبايعا فيه، فلكُلِّ واحدٍ منهما- إن شاء- فسخُ البيع، كان ذلك له، ما داما في الموضع الذي عقدا فيه بيعَهما، إلّا أن يقول أحدهما لصاحبه: اختر إن شئت إمضاء البيع أو ردَّه. فإنِ اختارَ وجهًا مِن ذلك لَزِمَهُ، وانقطَعَ عنهُ خيارُ المجلس وإن لم يتفرَّقا»[3].

وقال ابن عبد البرِّ:

«كلُّ من أوجب الخيار يقول إذا خيَّره في المجلس فاختار، فقد وجَبَ البيعُ؛ لأنَّ رسول الله ﷺ قال: «أو يقول أحدُهما لصاحِبه: اختَر»»[4].

وهو ما اصطلح بعضُ الفقهاء على تسميته بـ (التخايُر)، وعُرِّفَ: «بأن يذكر ما يدلُّ صريحًا على أنَّهما قد التزما عقد البيع كأن يقولا : اخترنا لزوم العقد أو أمضيناه أو أجزناه أو أبطلنا الخيار أو أفسدنا الخيار اختياراً لا كرهًا»[5].

(1) ابن قدامة المقدسي، المغني، جـ3، ص484.
(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب إذا لم يوقِّت في الخيار، جـ3، ص64، برقم:2109. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعَين، جـ3، ص1163، برقم:1531.
(3) ابن عبد البر، الاستذكار، جـ6، ص-475 476.
(4) ابن عبد البر، المصدر السابق، جـ6، ص475.
(5) الطيَّار، عبد الله بن محمد، خيار المجلس والعيب في الفقه الإسلامي، ص138.

وكذلك يقال: إنَّ نظرةً في كتب الفقه القديمة او المعاصرة كفيلةٌ برفعه أو دفعه، من خلال النظر في موجبات انتهاء الخيار، فالناظر يرى أنَّ أسباب انتهاء الخيار منحصرة في «التفرُّق، والتخايُر (اختيار إمضاء العقد). وهناك سبب ثالث ينتهي به الخيار تبعا لانتهاء العقد، أصلًا، وهو: فسخ العقد[1]، ذلك أن الفسخ هو الذي شرع خيار المجلس لإتاحته، لكنه يأتي على العقد وما بني عليه. وكذلك يسقط الخيار بالتصرف في المبيع، وبالموت، على خلاف بين المذاهب القائلة بخيار المجلس»[2].

والنظر في تفاصيل أحكامها يفضي إلى معرفة ما يوجب انتهاء الخيار ولزوم العقد، وهو: التخايُر، الذي يعني: اختيار لزوم العقد، فإنَّ من «أسباب انتهاء خيار المجلس اختيار لزوم العقد، على أن يحصل ذلك من العاقدَينِ كليهما، فيسقط به الخيار، وسبيلُه أن يقولا: اخترنا لزوم العقد، أو أمضيناه، أو ألزمناه، أو أجزناه أو نحوه. واجتماع المتبايعَينِ على اختيار اللزوم يسمى: التخايُر، وله نظير الأثر الذي يحدث بالتفرُّق»[3].

فنَصَّ الفقهاءُ على أنَّ أثر خيار المجلس في منع لزوم العقد وتمامِه حاصلٌ عند عدم اختيار إمضاء العقد، وتسجيل العقد موجب لاختيار إمضاء العقد، ولا معنى له غير ذلك.

وخلاصة ما تقدَّم:

الاختلاف في صحَّة خيار المجلس قديم، في تقدير الاتفاق والافتراق، والمرجع في ذلك إلى عُرف الناس فيما يعُدّونه تفرُّقًا؛ لأنَّ الشارع علَّق عليه حُكمًا

(1) وهناك مُسقط رابع عند الحنابلة وهو: موت أحد المتعاقِدَين، وقال به الحنابلة. مجموعة من المؤلِّفين، الموسوعة الفقهية الكويتية (45ج)، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة، ط2، 1404هـ)، جـ20، ص178.
(2) مجموعة من المؤلِّفين، الموسوعة الفقهية الكويتية، جـ20، ص173.
(3) مجموعة من المؤلِّفين، الموسوعة الفقهية الكويتية، جـ20، ص-173 179.

ولم يبيِّنهُ، فدلَّ على أنَّه قد وَكَلَ الناسَ إلى ما تعارفوه في مألوف عادتهم، كالقبض والإحراز ونحو ذلك، فأمَّا إذا رضيَ الطرَفانِ بإمضاء البيع وإسقاط الخيار، فلهما ذلك، والمجلس لا بُدَّ أن ينتهيَ إلى حدٍّ يلزم فيه البيع وينتهي فيه الخيار، ولولا ذلك لبيقيَ العقدُ مُعلَّقًا ولزم عنه نزاع في النماء والخراج، فحسَم نصُّ الشرع هذا النزاع بالتفرُّق، وهو من مقتضى الرحمة والحكمة.

المطلب الثاني: استشكال حديث:
«لا تُنكح الأيِّم حتى تُستأمَر، ولا تُنكَح البكر حتى تُستأذَن»

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكِل سامر إسلامبولي:

«قال رسول الله: «لاَ تُنكَحُ الأَيِّمُ حَتَّى تُستَأمَرَ وَلاَ تُنكَحُ البِكرُ حَتَّى تُستَأذَنَ». قَالُوا يَا رَسُولَ اللهِ وَكَيفَ إِذنُهَا قَالَ: «أَن تَسكُتَ»(1). م 3538/ خ 5136.

«الإذن هو: الإعلام ومنه الأذان للصلاة، ويكون أيضاً بمعنى الرِّضا، وذلك بعد العلم بالشيء، قال تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ﴾ [التوبة: 43]، ﴿لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنۡ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَقَالَ صَوَابٗا ٣٨﴾ [النبأ: 38]، فعندما نقول: استأذن فلان الدخول بمعنى: قام بفعل الإعلام وينتظر الموافقة، وهذا ما نفعله في الحياة المعيشية إذا أراد أحد الدخول إلى الأماكن الخاصة فإننا لا نكتفي بالإعلام فقط بل لابُدَّ أن [نحصل] على الموافقة وإذا لم نحصل على الموافقة لا ندخل، ولا نعدُّ إعلامنا بمثابة إذن لنا في الدخول، فالسكوت ليس علامة الموافقة بل لابد من الحصول على الموافقة بشكل صريح حتى نقول إنه أُذِنَ لنا في الدخول وإلّا فلا. فمن هذا الوجه الحديث باطل غير متماسك منطقياً، لأن سؤال الصحابة كيف إذنها؟ مستغرب لأن الإذن معروف وليس بحاجة للسؤال سواء أكان بمعنى الإعلام فقط وقطعاً ليس هو المقصود، أم بمعنى أخذ موافقتها على الزواج؟ فأيضاً هي حالة معلومة وتحصيل حاصل. ولا معنى ولا مبرر أن يسألوا: كيف إذنها؟ أي كيف نأخذ موافقتها؟! فهذا سؤال غير مطروح

(1) البخاري صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب لا يُنكِحُ الأبُ وغيرُه البِكرَ والثيِّبَ إلا برضاها، جـ7، ص17، برقم:5136. ومسلم صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب استئذان الثيِّب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، جـ2، ص1036، برقم:1419. وقد قدَّم مسلمًا على البخاري في العزو! ولا أدري ما هذا الرقم الذي وضعه للدلالة على موضع الحديث عند الإمام مسلم!

وذلك لأنه من المعلوم بالضرورة بين الناس في الحياة الاجتماعية فعندما سألوا وتمت الإجابة عنه بأن الإذن هو السكوت ظهر بطلان النص لأن السؤال باطل في نفسه لما تقرر آنفاً، والجواب أبطل منه، لأن الإذن ليس هو السكوت وإنما الموافقة والرضا، مما يدل على أن الذي وَضَع الحديث يريد أن يزوج ابنته البكر غصبًا عنها وقد قام بتهديدها إن رفضت فاضطرت أن تسكت خوفاً وهلعاً وبرر سكوتها وأعطاه مصداقية شرعية فعدّه إذناً ينص على الموافقة والرضا من خلال اختراع هذا الحديث»[1].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - استشكَلَ أن يقوم السكوت مقام الإذن والقبول.

2 - إنَّ سؤال الصحابة عن كيفيَّة إذن البِكرِ مُستغرَب؛ لكون الإذن معروفًا وليس بحاجة إلى سؤال عن كيفيَّته.

3 - الإذن ليس هو السكوت، وإنَّما هو الموافقة والرِّضا.

4 - جازَف- على مألوف عادته- دون دليل بتحليل نفسيَّة الراوي، واختراع قصَّة لم يخلقها الله.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

فَهِمَ أئمَّة الحديث من هذا الحديث أنَّ المطلوب هو: الرضا، فقد بوَّب به الإمام البخاري بباب: (لا يُنكِحُ الأبُ وغيرُه البِكرَ والثيِّبَ إلا برضاها)، لكنّ الرضا أمرٌ قلبيٌّ، يُستدلُّ عليه بالتصريح تارةً وبالكناية تارة، وبالتلويح الإشاري وقرائن الأحوال تارةً أُخرى، ومعلوم لدى البشر مدى حياء العذراء، بل إنَّ رسول الله ﷺ حين أرادوا وصف حيائه قالوا: «أشدّ حياءً من العذراء

(1) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص316-317، وهو في النشرة المستقلّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص-29 30.

في خِدرها»[1]، وقد عَلِمَ الصحابةُ هذا الأمرَ، فظنُّوه مانعًا من تصريح العذراء بالقبول والرضا في أمرٍ شديد الحرج في عوائد الإنسان مثل الزواج، فطلبوا من رسول الله ﷺ أن يبيِّن لهم ويحدِّد لهم أمارةً تكون علامةً كافيةً في حكم الشرع على رضا العذراء، فبيَّن لهم أنَّ سكوتها علامة على رضاها وقَبولها، وهو أمر مشاهد في مألوف عادة الناس في بلاد المسلمين، بخلاف الرفض فإنَّه يرِد عندنا بالتصريح وبيان الغضب وإعلان الردِّ من المرأة، وهذا أمرٌ مستفيضٌ شائعٌ لا تحسن الإفاضة في إقامة الدليل عليه[2]، وجاء مصداقُهُ في التصريح بالمانع - وهو الحياء - من قِبَلِ عائشة رضي الله عنها، قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «البِكرُ تُستأذَنُ». قلتُ: إنَّ البكر تَستَحيي؟ قال: «إذنُها صُماتُها»[3].

وفي لفظٍ ممَّا رواه ذكوان مولى عائشة: «سمعت عائشة تقول: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الجارية يُنكِحُها أهلُها، أتُستأمر أم لا؟ فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: «نعم، تُستأمَرُ». فقالت عائشة: فقلتُ له: فإنّها تستحي! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فذلكَ إِذنُها، إذا هيَ سكَتَت»»[4].

وفي حديث ابن عبَّاس رضي الله عنهما مزيد تصريح بعُذرها، قال: «قيل: يا رسول الله! إنَّ البِكر تستحيي أنْ تتكلَّم، قال: «إذنُها سُكوتُها»[5]. وكذلك جاء

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب صفة النبي ﷺ، جـ4، ص190، برقم:3562. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب كثرة حيائه ﷺ، جـ4، ص1809، برقم:2320.
(2) العوفي، عوَض بن رجاء، الولاية في النكاح (2ج)، (المدينة النبوية: الجامعة الإسلاميَّة، ط1، 1423)، جـ1، ص329.
(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحِيَل، باب في النكاح، جـ9، ص26، برقم:6971.
(4) البخاري، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب لا يُنكِحُ الأب وغيره البِكر والثيِّبَ إلاّ برضاها، جـ7، ص17، برقم:5137. وغيره، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب استئذان الثيِّب في النكاح بالنطق، والبكر بالسكوت، جـ2، ص1037، برقم:1420. وهذا لفظه.
(5) ابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب النكاح، باب استئمار البكر والثيِّب، جـ1، ص601، برقم:1870. وأصله في صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب استئذان الثيِّب في النكاح بالنطق، والبكر بالسكوت، جـ2، ص1037، برقم:1421.

في حديث عدي بن عميرة الكندي رضي الله عنه[1]، عن رسول الله ﷺ، أَنَّهُ قَالَ: «شَاوِرُوا النِّسَاءَ فِي أَنْفُسِهِنَّ»، فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ البِكرَ تَستحيِي؟ قال: «الثَّيِّبُ تُعْرِبُ عن نفسِها والبِكرُ رضاها صَمْتُها»»[2].

والمعوَّل عليه: اعتبارُ قرائنِ الأَحوالِ[3]، فإنَّه يقترن بالسكوت أمارات وعلامات وقرائن تدلُّ على الرضا، ويقترن بها لوائح من الخجل والحياء، ورُبَّما الابتسام، وهذا معلوم من طبائع الناس يغلِبُ على الظنِّ ألّا يُحتاج إلى أن التعريف به، وهو من قرائن الأحوال، وقرائنُ الأحوال لا يمكن حصر أجناسِها «وتمييزها بالنعوت والأوصاف عَن أغيارها، وَهَذَا كَمَا أَن خجَل الخجِل ووجَل الوجِل وَجُبن الجبان وبسالة الباسل تعلم ضَرُورَة عِنْد ثُبُوت الْأَوْصَاف، فَلَو أردنَا نعتها لم نقدر عَلَيْهَا»[4]. وهي عاضدةٌ للبيِّنات الشرعيَّة والقضائيَّة، وقد تقوم قرائن الأحوال مقام البيِّنات، كما في حادثة قميص نبيِّ الله يوسف[5] عليه السلام، واجتماع قرينة الحال من اصطباغ الخدّين بحمرة الخجل، وارتسام الابتسام على الثغر، مع السكوت، موجبٌ للحكم بالرضا، فإنَّ «إفادةَ القرائنِ العلمَ بالرضا، كإفادةِ النُّطق له»[6].

---

(1) عديُّ بن عَميرة بن فروة بن زرارة بن الأرقم بن النعمان بن عمرو بن وهب بن ربيعة بن معاوية الأكرمين الكندي.
صحابيٌّ معروف، يكنى أبا زرارة له أحاديث في «صحيح مسلم» وغيره، روى عنه أخوه العرس- وله صحبة-، وغير واحد، توفي بالجزيرة سنة أربعين.
ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، جـ3، ص1060، وابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، جـ4، ص-393 394.

(2) عبد الله بن وهب (ت197هـ)، الموطأ، تحقيق: هشام إسماعيل الصيني، (الدمام: دار ابن الجوزي، ط2، 1420هـ)، ص82، برقم:234. وأحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، جـ29، ص260، برقم:17722. وابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب النكاح، باب استئمار البكر والثيِّب، جـ1، ص602، برقم:1872.

(3) الكمال ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد (ت861هـ)، فتح القدير (10ج)، (بيروت: دار الفكر، د. ت)، جـ3، ص264.

(4) الجويني، التلخيص في أصول الفقه (3ج)، تحقيق: عبد الله النبالي، وبشير العمري، (بيروت: دار البشائر الإسلاميَّة، د. ت)، جـ2، ص28.

(5) ابن قيِّم الجوزيَّة، في الطرق الحكمية، تحقيق: بشير محمد عيون، (بيروت: مكتبة المؤيد، ط1، 1410هـ)، ص4.

(6) الطوفي، شرح مختصر الروضة، جـ3، ص80.

وقرائن الأحوال «لا تنضبط انضباط المحدودات بحدودها، ولا سبيل إلى جحْدِها إذا وَقَعَت، وهذا كالعلم بِخَجَلِ الخَجِلِ ووَجَلَ الوَجِلِ ونَشَطِ الثَّمِلِ وغَضَبِ الغضبان ونحوها، فإذا ثبتت هذه القرائن ترتَّبَ عليها علوم بديهية لا يأباها إلَّا جاحد، ولو رامَ واجدُ العلوم ضبطَ القرائن وصفَها بها تتميَّز به عن غيرها، لم يجد إلى ذلك سبيلًا، فكأنها تدِقُّ عن العبارات وتأبى على من يحاول ضبطَها بها»[1].

وأمَّا ما نَسَجَهُ خيال المستشكِل من وصفه حال الراوي بأنَّه كان «يريد أن يزوج ابنته البكر غصبًا عنها وقد قام بتهديدها إن رَفَضَت، فاضطُرّت أن تَسكُت خوفًا وهلعًا! وبرَّر سكوتها وأعطاه مصداقية شرعية فعدّه إذناً ينصُّ على الموافقة والرضا من خلال اختراع هذا الحديث». فليت شعري ما الذي سيقوله في أُمِّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها وهي تروي الحديث مثله سواءً بسواء؟! وقد رواه ابن عباس رضي الله عنهما، وعدي بن عميرة الكندي ﵁ أيضًا.

تذييل الاستشكالات:

وسامر إسلامبولي مولع بتذييل الاستشكالات بتعليل نفسي ذاتي غير موضوعي يمثِّل انطباعه عن الدافع وراء اختراع الحديث الذي ينتقده ويزعم أنَّه مخترع موضوع، وهذه المرَّة يزعم أنَّ هذا السياق «مما يدلُّ على أنَّ الذي وَضَعَ الحديثَ يُريد أن يُزوِّج ابنته البِكر غصبًا عنها، وقد قام بتهديدها إن رفضت فاضطرت أن تسكت خوفًا وهلعًا وبرَّر سكوتَها وأعطاه مصداقية شرعية، فعدّه إذنًا ينص على الموافقة والرضا من خلال اختراع هذا الحديث». فَلَو سلَّمنا أنَّ مخترع الحديث كان يريد تزويج ابنته البكر غصبًا، فَمِن أين له معرفة أنَّه (قام بتهديدها)؟!

(1) الجويني، البرهان في أصول الفقه (2ج)، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ)، جـ1، ص219.

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ الحديث ينصُّ على أنَّ إذنَ البِكْرِ هو: صُماتُها، وذلك على ما عُرِف من عوائد الأبكار من الحياء من التصريح بالموافقة على الزوج، ولا يعني ذلك ترك اعتبار القرائن والمارات الدالَّة على الرِّضا كاستبشارها وتهلُّل وجهها، وبخلافه فإنَّهنَّ أجرأُ على الاستعلان بالرفض، وهذا الحديث من الأحاديث التي جاءت لتحصيل حقوق النِّساء، فقد نصَّ رسول الله ﷺ على استئذانهنَّ، في ما يظهر أنَّه محوٌ لعادة جاهليَّة في عدم اعتبار رأيهنَّ في الزواج، فاستغرب الناس ذلك، وعللوه بحياء البِكْر، فقال: «إذنُها صُماتُها»، يعني مع كون جوابها الصُّمات فلا بُدَّ من استئذانها.

المطلب الثالث: استشكال حديث سبب نزول قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة: 223]

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكل سامر إسلامبولي:

«حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قال: كانت اليهود تقول: إذا جامَعَها مِن ورائِها، جاءَ الولدُ أحولَ. فنَزَلَت: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة: 223]»[1]. خ 4254/ م.

«إنَّ حُكم إتيان المرأة في قبلها بأي وضع كان هو أم[2] معلوم بالضرورة للنا والشارع[3] قد تضمن هذا المعنى عندما حصر عملية النكاح أن لا تكون إلا في القُبُل وذلك بقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾﴾ [البقرة: 222]، فكلُّ إنسان يفهم أنَّ له الحريَّة بأن يختار الشكل والوضع الذي يريد بشرط أن يكون النكاح في القُبُل حصرًا، ولا حاجة لنزول أية آية وراء الآية التي تضمنت هذا الحقّ؛ لأنَّ ذلك يُعَدُّ تكرارًا وعبثًا، والقرآن منزَّه عنه. مما يدل على أن الحديث باطل في متنه والآية المعنية بالنقاش لا علاقة لها بموضوع النكاح، وإنّما هي تنصُّ على موضوع آخر، وهو ما سنعرفه من خلال تتمَّة الآية نفسها: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ۖ وَقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُم مُّلَـٰقُوهُ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٢٣﴾﴾ [البقرة: 223] نلاحظ في النص ثلاثة أفعال متلازمة مع بعضها وهي: [فأتوا،

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب نساؤكم حرث لكم، جـ6، ص29، برقم:4528، وليس بالرقم الذي ذكره! ومسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب جواز جِماعِهِ امرأته في قُبُلِها مِن قُدَّامِها ومن ورائِها، جـ2، ص1058، برقم:1435. ولم يذكر له رقمًا.

(2) كذا!

(3) العبارة مشوَّشة مضطربة في المرجِعَين!

قدموا، اتقوا]. فكيف نأتي حرثنا ونقدم لأنفسنا ونتقي الله؟ فالملاحظ أن النكاح لا علاقة له بالنص أبداً، وإنما يتكلم النص عن إتيان الحرث وعدَّ ذلك تقديماً للنفس وطلب من الإنسان أن يتقي الله ربه ويعلم أنه سوف يلاقيه وسوف يجزي كل واحد كما قدم لنفسه. فمفتاح فهم النص هو كلمة [نساؤكم] ولما أن النكاح ليس هو المقصود في النص ولا علاقة للنص بموضوع الإناث مما يؤكد أن كلمة النساء هنا لم تأت بجمع كلمة [امرأة] وإنما أتت بجمع كلمة [نسيء] التي تدل على التأخر والتقدم[1] أو أحدهما فقط. وفي النص أتت كلمة [نساؤكم] بمعنى المتأخرين منكم الذين لا يستطيعون ضرباً في الحياة الدنيا ابتداءً من آبائكم وأمهاتكم وزوجاتكم وأولادكم وأقاربكم ومعارفكم إلى باقي أفراد المجتمع فهم حرث لكم فأتوهم بالصلة والمساعدة على نوائب ومصاعب الحياة بالشكل الذي تريدون، فهؤلاء هم المكان الخصب للعمل الصالح وبالتالي هم مكان الحرث الذي تقدمونه لأنفسكم يوم القيامة وهذا العمل الذي يوف تجنونه من عملية إتيان الحرث، وأخيراً اتقوا الله واخشوه وآتوا[2] حرثكم وصلوا نساءكم من المجتمع واعلموا أنكم ملاقوا الله وسوف يجازيكم على عملكم الصالح بأحسن الجزاء»[3].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - عدم الحاجة إلى نزول آيةٍ بعد آية ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ﴾ [البقرة: 222] الآية، فذلك يُعَدُّ تكرارًا وعَبَثًا والقرآن الكريم مُنَزَّه عنه.

2 - إنَّ دلالة الآية الكريمة- من خلال النظر في دلالة الأفعال التي اشتمَلَت عليها: فأتوا، وقدِّموا، واتَّقوا- مشيرة إلى أنَّ النِّكاح لا علاقة له بالنصِّ، وإنَّما هو إثبات الحرث.

---

(1) هذا المعنى من كيسه، ولذلك لم يُقِم عليه دليلاً، ولم يسُق له شاهدًا.

(2) كذا!

(3) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص320-321، وهو في النشرة المستقلّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص-34 35.

3 - مفتاح النصِّ- عنده- هو: كلمة (نساؤكم)، وأنَّ (النساء) ليست جمعًا لكلمة (امرأة)، بل هي جمعٌ لـ(نسيء)، التي تدلُّ على التأخُّر والتقدُّم أو أحدِهما، وهي هنا بمعنى: المتأخِّرين منكم الذين لا يستطيعون ضربًا في الحياة الدنيا، وهو الأقارب والمعارف وأفراد المجتمع، فَهُمُ (حرثٌ) لكم، فأتوهم بالصِّلة والمساعدة على نوائب الحياة.

فههنا أمور ثلاثة: الأوَّل: دعوى كون (نساء) جمعًا لكلمة (نسيء) وليس (امرأة)، والثاني: دلالة (نسيء) على التقدُّم- مع دلالتها على التأخُّر-، والثالث: معنى النساء ههنا: المساكين من الأقارب والمعارف وأفراد المجتمع، وهم المـُشار إليهم ب المتأخِّرين منكم الذين لا يستطيعون ضربًا في الحياة الدنيا.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

بدءًا ينبغي النظر في قضيَّة التكرار في القرآن الكريم، وهل هو عبث ينزَّه عنه القرآن الكريم، أم هو من محاسنه التي تجلُّ عن الحصر!

فالتكرار «أسلوب بلاغيٌّ معروف، والقرآن الكريم- كما هو معلوم- لم يفاجئ العرب بغريب، ولكنَّه أتاهم بجنس ما برعوا فيه، ومع ذلك تحدَّاهم في أن يأتوا بمثله، ومن هنا فلا غَروَ أن نجد لهذا الأسلوب في القرآن الكريم مساحةً ليست قليلة، ولذا فهي ظاهرةٌ جديرة بالدراسة والبحث، خاصّة أنَّ القرآن الكريم قد أجاد في توظيفها كما أجاد في عرضها، فهيَ لم تأت فيه عَبَثًا أو خَبْطَ عَشْواء، ولكن وراءَها مِنَ الحِكَم والأسرار ما يُدهِش العقول ويأسِر الألباب»[1].

ويقال في جواب شبهة من يقول: «إنَّ التكرار شيء معيب خلا عن الفائدة- وفي القرآن من التكرار ما شئت- ويَعُدُّون قصّة فرعون ونظائرها ونحو:

(1) عبد الشافي أحمد علي الشيخ، ظاهرة التكرار في القرآن الكريم، بحث مرقوم بالحاسوب، ص4. وقد استفدتُ منه كثيرًا.

﴿ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿١٣﴾ ﴾ [الرحمن: 13]، و: ﴿ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٥﴾ ﴾ [المرسلات: 15]، وغير ذلك مما ينخرط في هذا السلك.

فيقال لهم: أما إعادة المعنى بصياغات مختلفة فما أجهلكم في عدِّها تكرارًا وعدّها من عيوب الكلام:

إذا محاسنيَ اللاتي أُدِلُّ بها كانت ذنوبي فقل لي كيف أعتذر[1]

أليس لو لم يكن في إعادة القصة فائدة سوى تبكيت الخصم لو قال عند التحدي لعجزه قد سبق إلي صوغها الممكن فلا مجال للكلام فيها ثانيًا، لَكَفت، وأما نحو: ﴿ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿١٣﴾ ﴾ [الرحمن: 13] و: ﴿ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٥﴾ ﴾[المرسلات: 15]، فمذهوب به مذهب رديف يعاد في القصيدة مع كلِّ بيت، أو مذهب ترجيع القصيدة يعاد بعينه مع عدَّة أبيات، أو ترجيع الأذكار، وعائب الرديف أو الترجيع إمَّا دخيلٌ في صناعة تفنين الكلام ما وقف بعد على لطائف أفانينه، وإما متعنِّت ذو مكابرة»[2].

ومما قيل في فوائد التكرار في القرآن الكريم:

التكرير أبلغ من التأكيد وهو من محاسن الفصاحة خلافا لبعض من غلط، وفوائده:

منها: التقرير وقد قيل: الكلام إذا تكرر تقرر وقد نبه تعالى على السبب الذي لأجله كرر الأقاصيص والإنذار في القرآن.

ومنها: التأكيد

ومنها: زيادة التنبيه على ما ينفي التهمة ليكمل تلقي الكلام بالقبول.

---

(1) البيت للبُحتري، الوليد بن عبيد (ت284هـ)، ديوان البُحتري، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، (القاهرة: دار المعارف، ط3، د. ت)، جـ2، ص954.

(2) السكّاكي، يوسف بن أبي بكر (ت626هـ)، مفتاح العلوم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1407هـ)، ص-592 593.

ومنها إذا طال الكلام وخشي تناسى الأول أعيد ثانيا تطرية له وتجديدا لعهده ...

ومنها التعظيم والتهويل.

قال الزمخشري فيما كُرِّر في القرآن:

«كرّر ليجددوا عند سماع كل نبأ منها اتعاظًا وتنبيهًا، وأنَّ كلًّا من تلك الأنباء مستحَقّ لاعتبار يختصُّ به، وأن يتنبَّهوا كيلا يغلبهم السرور والغفلة».

ومن ذلك تكرير الأمثال، وكذلك ضرب مثل المنافقين، وتكرير القصص...

ومنها: أنّه تعالى أنزل هذا القرآن وعجز القوم عن الإتيان بمثله بأيّ نظم جاءوا، ثمّ أوضح الأمر في عجزهم بأن كرّر ذكر القصة في مواضع إعلامًا بأنّهم عاجزون عن الإتيان بمثلِه أي: بأيِّ نظم جاءوا وبأيّ عبارة عبّروا»[1].

ومن التكرار ما هو مستحسَن مستجاد في الشعر كذلك، كما في قول الحارث بن عُباد:

يقول الحارث بن عُبَاد:

قرِّبا مربط النعامة منى لقِحَت حربُ وائل عن حِيال[2]

وقد كَّرر صدر البيت في قصيدته عشرات المرَّات، فاستحسنه النَّقاد منه ولم يستقبحوه أو يستنكروه.

والتكرار الذي عناه واسبشعه المستشكل ههنا هو تكرار المعنى، وهو ما شرَحه علماء البلاغة بما يغني عن الإفاضة فيه[3].

---

(1) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت911هـ)، الإتقان في علوم القرآن (4ج)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: الهيئة المصريَّة للكتاب، 1394هـ)، جـ3، ص-224 230. باختصار.

(2) الحارث بن عباد، ديوان الحارث بن عُباد، جمع: أنس عبد الهادي أبو هلال، ص-191 209، من البيت 45 فما بعدُ إلى البيت 88.

(3) يحيى بن حمزة (ت745هـ)، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز (3ج)، (صيدا: المكتبة العصريَّة، ط1، 1423هـ)، جـ2، ص-97 100.

وبالجملة فأنَّه «ليس في القرآن مكرَّر لا فائدة في تكريره، فإن رأيت شيئًا منه تكرَّر مِن حيث الظاهرُ فأنْعِم نَظَرَكَ فيه، فانظر إلى سوابِقه ولَواحِقِه، لتنكشفَ لك الفائدة منه»[1].

ومناسبة مجيء قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ وَقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُمْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٢٣﴾﴾ [البقرة: 223]، بعد قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾﴾ [البقرة: 222]، أنَّ الآية الأولى كانت في إباحة قُربان المرأة بعد أن تطهُر من الحيض بعد اعتزالها فيه، وأنَّ ذلك يكون في موضع الحرث وموطن الوَلَد، لكن ليس في هذه الآية دفعٌ لمزاعم يهودَ في كون الرجُل إذا أتى امرأتَه في قُبُلها وموضع الحرث من جهة دُبُرها، أنَّ الولَد يأتي أحولَ، فجاءت الآيةُ الثانية في دحض هذا الزعم، وأنَّ للرجُل بعد طهارة امرأتِه إذا أراد إتيانَها في الموضع المباح، أنَّ له أن يأتيَها أنَّى شاء: مقبلةً ومُدبِرةً- «إذا كان ذلك في صِمام واحد»[2]-. فهذي فائدةُ إرداف الآية الأولى بالآية الثانية، وفي ذلك من البيان والهُدى القرآني ما يتبيَّنُ لأولي الألباب.

وأمَّا دعواه أنَّ كون (نساء) جمعًا لكلمة (نسيء) وليس (امرأة)، فقد تعرَّض علي صالح علي مصطفى لهذا الاستشكال ونَقَدَه في رسالته للدكتوراة، وبيَّن أنَّ كلمة نساء قد وردت بتصاريفها المختلفة في القرآن الكريم عشرات المرّات، وفي المواضع كلِها كانت دلالتها على (جمع امرأة)[3]، وأضاف الباحث إنَّ المستشكِل

---

(1) ضياء الدين ابن الأثير، نصر الله بن محمد (ت637هـ)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر (4ج)، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، (القاهرة: دار نهضة مصر، د. ت)، جـ3، ص8.

(2) مسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب جواز جِماعِهِ امرأتَه في قُبُلِها مِن قُدَّامِها ومِن ورائِها، جـ2، ص1059، برقم:1435.

(3) علي صالح علي مصطفى، طعون المعاصرين في أحاديث «الصحيحين» الخاصَّة بأسباب النزول والتفسير بدعوى مخالفة القرآن دراسة نقديَّة، إشراف: محمد عيد الصاحب، رسالة دكتوراة، (عمّان: الجامعة الأردنيَّة، 2010م)، ص50.

قد اعتمَدَ على ما فَهِمَه- أو ما نَقَلَه عن شحرور- من المعنى اللغوي لكلمة (نساء)، ولم يأخذ بالمعنى الشرعي، والمعنى الشرعي(الحقيقة الشرعيَّة) مقدَّم على المعنى اللغوي (الحقيقة اللغويَّة) في فهم القرآن الكريم، علمًا ألّا تعارُض بينهما، كما نراه في مفردات كثيرة من مثل: (الصوم)، فهو في اللغة: مطلقُ الإمساك[1]، وفي الشرع: إمساك مخصوص[2].

ودعواه دلالة (نسيء) على التقدُّم- مع دلالتها على التأخَّر-، فهذا ممّا لم أره فيما نظرت فيه من معاجم اللغة، بل دلالتها فيها على التأخير حسب[3].

ودعواه أنَّ دلالة معنى النساء ههنا: المساكين من الأقارب والمعارف وأفراد المجتمع، وهم المـُشار إليهم بالمتأخِّرين منكم الذين لا يستطيعون ضربًا في الحياة الدنيا. فقد ردَّ عليه علي صالح بأنَّ علماء اللغة قد سطَّروا في مؤلَّفاتهم استعمالات العرب للكلمة، فذَكَروا التأخير والبُعدَ والزيادة، ولم يذكروا إطلاقَها على (الضعفاء والمحتاجين)[4]. وفي ذلك أمَّا النَّسِيءُ فِي كِتَابِ اللهَّ، فهو: التَّأْخِيرُ[5] فكيف سيتلائم مع ما جاء في الآية نفسها: ﴿نِسَآؤُكُمۡ حَرۡثٞ لَّكُمۡ فَأۡتُواْ حَرۡثَكُمۡ أَنَّىٰ شِئۡتُمۡۖ وَقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٢٢٣﴾ [البقرة: 223]، فيكون المعنى- على قوله-: تأخَّروا وقدِّموا! وهذا لعب!

وأجاب علي صالح عن زعمه كون (نساء) جمع (نسيء) وكونه غلطًا على اللغة، وإنَّ جَمعهُ هو: (أنساء) و(نُسوء)، وعزاه لـ»لسان العرب»، والذي فيه:

---

(1) ابن فارس، مقاييس اللغة، جـ3، ص323، مادَّة (صوم).

(2) ابن مفلح، محمد بن مفلح الحنبلي (ت763هـ)، الفروع (11ج)، تحقيق: عبد الله التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1424هـ)، جـ4، ص403.

(3) الفراهيدي، العين، جـ7، ص306، مادَّة (نسا)، الأنباري، محمد بن القاسم (328هـ)، الزاهر في معاني كلمات الناس (2ج)، تحقيق: حاتم الضامن، (مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، 1412هـ)، جـ1، ص451. وغيرها. ولم أجده فيما رجعتُ إليه من كتب الأضداد ككتاب ابن الأنباري.

(4) علي صالح علي مصطفى، طعون المعاصرين في أحاديث «الصحيحين» الخاصَّة بأسباب النزول والتفسير بدعوى مخالفة القرآن دراسة نقديَّة، ص51.

(5) ابن فارس، مقاييس اللغة، جـ5، ص423.

«نسأ: نسئت المرأة تنسأُ نَسأً: تأخر حيضها عن وقته، وبدأ حملها، فهي نَسءٌ ونَسيءٌ، والجمع أنساء ونسوء»[1]. ولا أرى دلالته على ما ذهب إليه علي صالح، وأمَّا المستشكِل فأبعدُ عن إصابة معناه في اللغة من ذلك.

وكيف سيفعل المستشكِل بالسياق الذي يعرفه هو، وهو الآية السابقة لهذي الآية- وقد ذَكَرَها-: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾﴾ [البقرة: 222]؟! أيقول: إننا يجب أن نعتزل «المتأخِّرين منكم الذين لا يستطيعون ضربًا في الحياة الدنيا، وهو الأقارب والمعارف وأفراد المجتمع» في حال حيضهم- ذكورًا وإناثًا-؟! ويمكن أن يُنقَض عليه وعلى سَلَفِه فهمهما للقرآن الكريم بآيِ القرآن الكريم نفسِه، فماذا عساه يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٤٣﴾﴾ [النساء: 43]، أيكون تفسيرها بأنَّ ملامسة «المتأخِّرين منكم الذين لا يستطيعون ضربًا في الحياة الدنيا، وهو الأقارب والمعارف وأفراد المجتمع» تنقض الوضوء؟![2]

وما قاله المستشكِل في قضيَّة ورود الأفعال: فأتوا، وقدِّموا، واتّقوا، أنَّها صارِفةٌ لمعنى الآية عن الدلالة على أحكام النكاح، فلَم يقِم عليه دليلًا، سوى تساؤله: فكيف نأتي حرثنا ونقدم لأنفسنا ونتقي الله؟

فأمَّا الإتيان فهو للإباحة، ومفاده أنه يرد الحكم إلى ما كان عليه الأمر

---

(1) ابن منظور، محمد بن مكرم (ت711هـ)، لسان العرب (15ج)، (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ)، جـ1، ص166، مادّة (نسأ).

(2) شريف محمد جابر، كيف يحرِّف محمد شحرور القرآن، مقال منشور على موقع مدوَّنات الجزيرة: https://2u.pw/4aK2 ﷺ

قبل النهي[1]، وقوله تعالى: ﴿وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ﴾ [البقرة: 223]، أي: من فِعْلِ الطاعات، معَ امتثال ما نهاكم عنه مِن تَرْكِ المحرَّمات؛ ولهذا قال: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُم مُّلَاقُوهُ﴾ [البقرة: 223]، أي: فيحاسبكم على أعمالكم جميعًا[2]. فالخطاب متَّسق أتمَّ الاتِّساق، وآخر السياق متناسب مع أوَّله.

وأمَّا خاتمة الاستشكال فليست من بنات أفكارِه، بل هو ماتحٌ من ركيٍّ آسن، ماؤه نُقاعة الحنَّاء كماء بئر ذروان، وهو مقتبَسٌ من دُجنةِ محمد شحرور، غير أنَّ شُهُب الحقِّ وبيِّنات الهُدى ما تلبثُ أن تَدَع شُبَهَ الباطل يبابًا خرابًا، وتدحَض وَهَقها وما كان سرابا، حتى إذا أتاهُ المستشكل ظمآن صديان لم يجده شيئًا، والله الموعد.

يقول محمد شحرور:

«الخطأ المنهجي في فهم بعض الآيات التي ورد فيها لفظة النساء وهي الآية رقم 14 من سورة آل عمران ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ (١٤)﴾ [آل عمران: 14]. والآية رقم 223 من سورة البقرة: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُم مُّلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (٢٢٣)﴾ [البقرة: 223]. في هاتين الآيتين وردت لفظة النساء، فإذا كانت النساء هنا هي جمع امرأة وقعنا في طريق مسدود لا مخرج منه وهو في آية آل عمران ورد اسم إشارة بقوله: ﴿ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [آل عمران: 14]. ففي هذه الآية أصبحت المرأة متاعاً «ما ينتفع به من الأشياء» وقد عوملت فعلا هكذا على مدى قرون على أنها شيء من الأشياء . وفي آية البقرة: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة: 223]، فناقضت الآية التي قبلها وهي الآية رقم 222 والتي

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، جـ1، ص587.
(2) ابن كثير، المصدر السابق، جـ1، ص599.

جاء فيها: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾ ﴾ [البقرة: 222]. هذا الفهم الخاطئ للآيتين أدى لاعتبار المرأة شيئًا من الأشياء ومع شديد الأسف فإن الفقه الإسلامي الموروث يعتبرها كذلك وينسب ذلك إلى الله ورسوله ولكن يمكن أن نبرر لهم ذلك بعدم فهمهم لنظرية الحدود أولاً ، ولأنه في سياق التطور التاريخي كان الرجل هو المسيطر في المجتمع ، فتم تفصيل الإسلام متناسباً مع الرجال تماماً . فالمرأة فتنة الرجل وعليها أن تتحجب، ولم يقولوا إن الرجل فتنة المرأة فعليه أن يتحجَّب...»[1].

والحقائق ثلاثة أنواع: شرعيَّة ولغويَّة وعُرفيَة، «فإنَّ الأسماء التي علق الله بها الأحكام في الكتاب والسنة: منها: ما يُعرف حدُّه ومسماه بالشرع، فقد بينه الله ورسوله: كاسم الصلاة والزكاة والصيام والحج؛ والإيمان والإسلام؛ والكفر والنفاق.

ومنه: ما يعرف حدُّه باللُّغة، كالشمس والقمر؛ والسماء والأرض؛ والبر والبحر

ومنه: ما يرجع حدُّه إلى عادة الناس وعرفهم فيتنوع بحسب عادتهم؛ كاسم البيع والنكاح والقبض والدرهم والدينار؛ ونحو ذلك من الأسماء التي لم يَحُدَّها الشارعُ بِحَدٍّ؛ ولا لها حدٌّ واحد يشترك فيه جميع أهل اللغة بل يختلف قَدرُه وصفتُه باختلاف عادات الناس»[2]. ثمَّ شَرع ابن تيميَّة في سياق سبيل بيانها:

«فما كان من النوع الأوَّل فقد بيَّنَه اللهُ ورسولُه، وما كان من الثاني والثالث، فالصحابة والتابعون المخاطَبون بالكتاب والسنة قد عرفوا المراد به؛ لمعرفتهم

(1) شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، د. ت)، ص595.
(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ19، ص235.

بمسماه المحدود في اللغة أو المطلق في عرف الناس وعادتهم من غير حدٍّ شرعي ولا لغويّ، وبهذا يحصل التفقُّه في الكتاب والسنة، والاسم إذا بين النبيُّ ﷺ حدَّ مسمّاه لم يلزم أن يكون قد نَقَلَه عن اللُّغة أو زاد فيه، بل المقصود أنَّه عرف مراده بتعريفه هو ﷺ كيفما كان الأمر؛ فإنَّ هذا هو المقصود»[1].

ثمَّ مثَّل له فقال:

«وهذا كاسم الخمر؛ فإنه قد بيَّن أنّ كلّ مُسكر خمر، فعرف المراد بالقرآن، وسواء كانت العرب قبل ذلك تطلق لفظ الخمر على كل مسكر أو تخصُّ به عصير العنب، لا يحتاج إلى ذلك؛ إذ المطلوب معرفة ما أراد الله ورسوله بهذا الاسم، وهذا قد عرف ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم وبأنَّ الخمر في لغة المخاطَبين بالقرآن كانت تتناول نبيذ التمر وغيره، ولم يكن عندهم بالمدينة خمر غيرها، وإذا كان الأمر كذلك، فما أَطلقه الله من الأسماء وعلَّق به الأحكام من الأمر والنهي والتحليل والتحريم لم يكن لأحد أن يقيِّدَه إلا بدلالة من الله ورسوله»[2].

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ التكرار أُسلوب بلاغيٌّ معروف في العربيَّة وله فوائده، وقد كان يُعدُّ من محاسن القرآن الكريم، وأمَّا مناسبة مجيء الآيتين إحداهما عقِبَ الأُخرى، أنَّ الآية الأولى كانت في إباحة قُربان المرأة بعد أن تطهُر من الحيض بعد اعتزالها فيه، وأنَّ ذلك يكون في موضع الحرث وموطن الوَلَد، لكن ليس في هذه الآية دفعٌ لمزاعم يهودَ في كون الرجُل إذا أتى امرأتَه في قُبُلها وموضع الحرث من جهة دُبُرها، أنَّ الولَد يأتي أحولَ، فجاءت الآيةُ الثانية في دحض هذا الزعم، وأنَّ للرجُل بعد طهارة امرأتِه إذا أراد إتيانَها في الموضع المباح، أنَّ له أن يأتيَها أنَّى

(1) ابن تيمية، المصدر السابق، جـ19، ص–235 236.
(2) ابن تيمية، المصدر نفسه، جـ19، ص236.

شاء: مقبلةً ومُدبِرةً- إذا كان ذلك في صِمام واحد-. فهذي فائدةُ إرداف الآية الأولى بالآية الثانية.

ودعوى كون (نساء) جمع (نسيء) وليس (امرأة) فلا يُعرَف قائلٌ بها من أهل اللغة متقدِّمهم ومُحدَثِهم، وجمعُ (نسيء) في اللغة على (أنساء ونُسوء)، وليس (نساء)، فضلًا عن كون تفسيره بالمساكين مما يتنافى مع نصِ الآية الكريمة وسياقها.

المبحث الثالث: استشكال أحاديث الآداب

مدخل:

كان فيما استشكله سامر إسلامبولي من الأحاديث التي أخرجها الشيخانِ: أحاديثُ الآدابِ، وما تعرَّض له منها حديث «لولا حوَّاءُ لم تَخُنْ أُنثى زوجَها»، وهو حديث تتابع على إيرادِهِ والتمثيلِ به مُنكرو السُّنَّةِ الـمُـشرَّفة في مختلف الأعصار، وقد عدّ إسلامبولي هذا الحديثَ مِن قِبَلِ التحامُل العنصري على جنسِ النساء، وكذلك تخرَّصَ كونَه متلقًّى عن بني إسرائيل، وهو من الأُمور التي يَسعى هذا المبحث إلى كشف النقاب عن حقيقتها، وكذلك جاء في هذا المبحث التعرُّضُ لاستشكال حديث «لا حَسَدَ إلَّا في اثنتينِ»، في إطلاق (الحسد) المذمومِ على (الغبَط) المحمود، وقد جرى في هذا المبحث الإجابة عن النقد الموجَّهِ إلى هذينِ الحديثَينِ بعد عَرض مقالةِ المستشكِل وتحليلِها.

المطلب الأول: استشكال حديث «لولا حوَّاء لم تخُن أُنثى زوجَها الدَّهرَ»

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكِل سامر إسلامبولي:

«لَوْلاَ حَوَّاءُ لَمْ تَخُنْ أُنْثَى زَوْجَهَا الدَّهْرَ»[1]. م3723.

«فهذا الحديث يثبت أن الخيانة في النساء هي شيء طبيعي وذلك موروث غريزي من خلال الأم الأولى- حواء-، والمفروض حسب الحديث أن لا تلام أية أنثى على فعل الخيانة لأن ذلك هو من طبعها الذي جبلت عليه!

والسؤال المطروح ما هي خيانة حواء؟ والجواب التقليدي أنها زينت لآدم وشجعته على الأكل من الشجرة التي نهى الله عن الأكل منها. فعلى افتراض صحة القصة أين فعل الخيانة في الموضوع؟ إذا تمَّ الأكل من الشجرة لكليهما وآدم عندما استجاب لها فذلك لهوى في نفسه وقد انقاد للفعل بإرادته دون إجبار أو إكراه فهو المسؤول الأول والأخير ولا علاقة لها بذلك أبداً وخاصة أن النتيجة كانت لهما معاً وهو الإخراج من الجنة وهذه القصة من اليهوديات ولنقرأ القصة كما رواها القرآن: قال تعالى: ﴿ وَقُلْنَا يَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَـٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَـٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَـٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾ ﴾ [البقرة: 35- 36]، ففي القرآن نرى أن الذي قام بفعل التزيين والزل لآدم وزوجه على حد سواء إنما هو الشيطان ولا علاقة لزوج آدم بذلك أبداً وهذا واضح وصريح في النص القرآني، فضلاً

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء صلوات الله عليهم، باب قول الله تعالى: (وإذ قال ربك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة)، جـ4، ص132، برقم:3330، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب لولا حوَّاء لم تخن أُنثى زوجها الدَّهر، جـ2، ص1092، برقم:1470. وقد عزاه إسلامبولي لمسلم وحدَه وهو عند البخاري أيضًا، وعزاه برقم 3723، ولا يوجد في صحيح مسلم حديث بهذا الرقم! فآخر حديث فيه برقم: 3033.

عن أن اسم حواء لم يأت في القرآن أبداً وإنما هو كما قلنا من اليهوديات التي صدرها كعب الأحبار واستقبلها مجموعة من الصحابة على رأسهم ابن عباس وعبد الله بن عمر وغيرهم، فلذا؛ لا يلتفت إلى أي حديث يتناول بدء الخلق لأنه قطعًا من اليهوديات والضابط لهذا والذي يجب أن يكون المعتمد هو القرآن، والقرآن وحسب ويفهم من خلال إسقاط النص على محل الخطاب من الواقع. وأخيراً؛ إن هذا الحديث المعني بالنقاش باطل وكذب وافتراء وتحامل واضح على جنس النساء ويبدو أن الذي وضع الحديث خانته زوجته فانتقم من جنسها كله بترويج هذا الحديث بين الناس!»[1]

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - ساق الحديث وانتقده تحت عنوان (أصل الخيانة من حوّاء).

2 - زَعَمَ أنَّ الحديثَ يُثبتُ أنَّ الخيانةَ في النساء شيء طبعي، والمفروض حسب الحديث ألّا تُلام أيَّةُ أُنثى على فِعل الخيانة.

3 - تساءَلَ عن جنس خيانة حوَّاء، فإن كانت تزيين الأكل من الشجرة فأين الخيانة؟ وآدم استجاب لهوًى في نفسه.

4 - ذَكَرَ أنَّ الجواب التقليدي عن استشكال هذا الحديث هو: تزيين حوَّاء المعصيةَ لآدم عليه السلام.

5 - القصَّة من اليهوديَّات (الإسرائيليَّات)؛ لأنَّ القرآن قد قصَّ علينا أنَّ الذي زيَّن لآدم الأكل من الشجرة هو الشيطان، واسم حوَّاء لم يأت في القرآن، بل هو اليهوديَّات التي صدَّرها كعب الأحبار واستقبلها الصحابة.

6 - لا يُلتَفَتُ إلى أيِّ حديثٍ يتناوَل بَدء الخلق؛ لأنَّه قطعًا من اليهوديَّات.

(1) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص310-311، وهو في النشرة المستقلة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص-21 22.

7 - الحديث باطل وكذب وتحامل واضح على جنس النساء، ويبدو أنَّ الذي وضع الحديث خانتهُ زوجتُه، فانتقم مِن جِنسها كلِّه بترويج هذا الحديث بين الناس.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

بدايةً الذي يظهر أنَّ هذا الاستشكال قد اقتبسه المستشكِل من محمد الغزالي، الذي يقول:

«ما خانت حوَّاء آدم، ولا أغرته بالأكل من الشجرة، هذا من أكاذيب التوراة، والقرآن صريح وحاكم في أنَّ آدم هو الذي عصى ربَّه، ولكنَّكم دون مستوى القرآن الكريم، وتنقلون من المرويَّات ما يقف عقبةً أمام سير الدعوة الإسلاميَّة»[1].

وقد قلت إنَّه اقتبسه منه لأنَّه ذكر هذا الشطر من الحديث، وفي شطره الثاني- الذي لم يذكره- مدعاةٌ للاستشكال عند أعداء السنَّة، وهو قضيَّة علاقة بني إسرائيل بفساد اللحم، فإنَّ زكريًّا أوزون قد ذكرهما معًا في كتابه[2].

فأقول أوَّلًا، الإخبار بذمِّ شيء لعلَّةٍ ما لا يقتضي كذب الخبر ولا بطلانه، فالقرآن الكريم مليء بذمِّ جنس الإنسان، مع كونه ورد فيه ما يقتضي تكريمَه وتفضيله على كثير من الخلق، ولا تناقض في ذلك، بل لهذا حال، ولهذا حالٌ أُخرى.

وأمَّا التأويل الصواب للحديث فلا يمكن معرفته إلا بمعرفة معنى الخيانة المراد في الحديث، وهو ما جَهِلَه المستشكل لجهله باللغة، وفي هذا السياق فإنَّ معرفة معنى الحديث تعتمد على معرفة معنى (الخيانة) في أصل اللغة، ومعرفة معنى ضدِّها، وهو (النَّصيحة)، فأمَّا معنى الخيانة في أصل اللغة فهو:

(1) الغزالي، السنَّة النبويَّة بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص- 201 202.
(2) أوزون، جناية البخاري إنقاذ الدين من إمام المحدِّثين، ص120.

«خون- خين: قال اللَّيث: المخَانَةُ: خَوْنُ النُّصح وخَوْنُ الوُدِّ.

والخَوْنُ: عَلَى مِحَنٍ شَتَّى: تَقول: خانَنِي فُلانٌ. . خِيَانَةً.

وفي الحديث: «المؤمنُ يُطبَعُ على كُلِّ خُلُقٍ، إلّا الخيانةَ والكذبَ»[1]. و:»المَـخانَةُ: مَصدرٌ منَ الخِيَانَةِ»[2].

وتُقرَنُ المخانةُ بالمَـلاذَة، وفِي حَدِيثِ عَائِشَةَ، وتمَثّلَت بشِعْرِ لَبيد:

يَتحدّثون مَخانةً ومَلاذَةً ويُعابُ قائلُهم وَإِنْ لَمْ يَشْغَبِ

«المَــلاذَةُ: مصدَرُ مَلَذَهُ مَلْذاً ومَلاذَةً. والمَــلُوذُ والمَــلاذُ: الَّذِي لَا يَصدُقُ فِي مَوَدّته»[3].

وأمَّا معنى النصيحة فهو: «بذل المودَّة والاجتهاد في المشورة»[4].

وفي هذا الصدد وبخصوص حلِّ إشكال هذا الحديث وردت أقوال لأهل العلم:

قال ابن هُبيرة:

«فإن خيانتها لزوجها: أنَّها لما رأت آدم قد عزم على الأكل من الشجرة تركت نُصحَه في النهي له، لأنَّ ذلك كان ترك النصح له خيانة»[5].

---

(1) الأزهري، تهذيب اللغة، جـ7، ص237، مادَّة (خَ ن (وايء)).

(2) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ2، ص89، مادَّة (خون).

(3) المصدر السابق، جـ4، ص356، مادّة (ملذ).

(4) ابن دُرَيد، محمد بن الحسن (ت321هـ)، جمهرة اللغة (3ج)، تحقيق: رمزي منير بعلبكّي، (بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1987م)، جـ1، ص544، مادَّة (نصح).

(5) ابن هبيرة، يحيى بن محمد (ت560هـ)، الإفصاح عن معاني الصِّحاح (8ج)، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، (الرياض: دار الوطن، 1417هـ)، جـ7، ص230. وابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول (12ج)، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، (القاهرة: مكتبة الحلواني- مطبعة الملاح- مكتبة دار البيان، ط1، 1392هـ)، جـ10، ص326.

ويقول ابن الجوزي:

«وأمَّا خيانة حواء زوجها، فإنَّها كانت في **ترك النصيحة** في أمر الشجرة لا في غير ذلك، ولما خانت حواء زوجها اطردتِ الحالُ في بناتها»[1].

فاحتمال أن يقصد بالخيانة ههنا (الخيانة الزوجيَّة) احتمال مستبعَد؛ ذلك أنه لم يكن هناك رجال غير آدم عليه السلام حتى تكون الخيانة بارتكاب الفواحش، فالمقصود بالخيانة: عدم النصيحة[2]- كما تقدَّم التدليل عليه-.

وقد قيل في معنى الخيانة قول آخر، وهو أنَّ: فيه إشارة إلى ما وقع من حواء في تزيينها لآدم الأكل من الشجرة حتى وقع في ذلك، فمعنى خيانتها: أنَّها قبِلت ما زيَّن لها إبليس حتى زينته لآدم، «وليس المراد بالخيانة هنا ارتكاب الفواحش- حاشا وكلّا-، ولكن لمـّا مالت إلى شهوة النفس مِن أكْلِ الشجرة وحسَّنت ذلك لآدم، عُدَّ ذلك خيانةً له»[3]. وليس هناك دليل صحيح على وقوع التزيين والتحسين للمعصية من حوَّاء لآدم عليهما السلام.

وأمَّا قضيَّة ربط الحديث النبوي بالنصِّ التوراتي، فقد أجاب عنها محمد زريوح، بأنَّ الفرق بين النصَّين أنَّ التوراة تجعل الوسوسة متجهةً إلى حوَّاء عليها السلام وحدَها، وبذلك تتحمَّل تبعة المخالفة لأمر الله عز وجل دون آدم عليه السلام، وأنَّ آدم إنَّما ذاق الشجرة من جرَّاء تزيينها، كما وردَ ذلك في الإصحاح الثالث من سِفْر التكوين[4].

وأمَّا قضيَّة انتقال الخيانة من حوَّاء إلى بناتها فإنَّها لمـّا كانت هي أُمّ بنات آدم أشبهنَها بالولادة ونزع العِرق وأصل الطبع، فتجد في كثير من النساء

(1) ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث «الصحيحين»، جـ3، ص504.
(2) قاله أحمد محمد شاكر: أحمد بن سليمان أيّوب وآخرون، موسوعة محاسن الإسلام وردّ شبهات اللئام (12ج)، إشراف: سليمان الدريع، (الجهراء: دار إيلاف الدوليَّة، ط1، 1436هـ)، جـ11، ص576.
(3) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ6، ص368.
(4) زريوح، المعارضات الفكريَّة المعاصرة لأحاديث «الصحيحين»، جـ3، ص1645.

ترك النصح لزوجها في شيء من أحوالها، وقريب من هذا حديث «جحد آدم فجحدت ذريته»[1]، وفي معنى هذا الحديث الأخير قيل: «(فجحد) أي: أنكر آدم، (فجحدت ذرّيّته): بناء على أنَّ الولد من سرِّ أبيه، (ونسي فنسيت ذرّيّته): لأنَّ الولد من طينة أبيه»[2].

فعلى هذا البيان لمعنى الحديث في لغة مَن بُعثَ فيهم النبيُّ العربيُّ الأمين ﷺ، فلا إشكال فيه. والحمد لله ربِّ العالمين.

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ المقصود بالخيانة في الحديث: تركُ النصيحة، وهذه هي دلالة الخيانة في أصل اللغة، وعلى ذلك جاء تفسير أهل العلم للخيانة في هذا الحديث، وفرقٌ بين ما جاء في الحديث وما جاء في التوراة، ففيها تحميل حوَّاء عليها السلام وحدَها تَبِعةَ الأمر، وأمَّا قصَّة انتقال ذلك منها إلى بناتها أنَّهُنَّ أشبهنها بالولادة ونزْع العِرق وأصل الطبع، كما أنَّ آدم عليه السلام نسيَ فنسيَت ذُرّيَّته؛ لأنَّ الوَلَدَ سِرٌّ أبيه.

(1) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ6، ص368. بنحوه غير أنَّه اختار أن تكون خيانة حوَّاء بأنَّها مالت إلى شهوة النفس من أكل الشجرة وحسَّنت ذلك لآدم. وهو غير ما اختاره الباحث في أصل المسألة. والله أعلم.

(2) ملاَّ علي القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (9ج)، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1422هـ)، جـ7، ص2956. وأميرة الصاعدي وأخريات، فتاة الضباب أحاديث المرأة أبن الخلل، ص26.

المطلب الثاني: استشكال حديث: «لا حَسَدَ إلّا في اثنَتينِ»

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكِل سامر إسلامبولي:

«قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله: «لاَ حَسَدَ إلاَّ فِي اثْنَتَيْنِ رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالاً فَسُلِّطَ عَلَى هَلَكَتِهِ فِي الْحَقِّ، وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الْحِكْمَةَ، فَهْوَ يَقْضِي بِهَا وَيُعَلِّمُهَا»(1).
م1930 / خ 73

«المعروف أن الحسد كله مذموم، وهو صفة قبيحة ولا يستخدم إلا في هذا المعنى- انظر القاموس المحيط: حسده: تمنى ان تتحول إليه نعمته وفضيلته، أو يسلبهما-، فالحسد يتمنى أن ينتقل الخير والنعمة الموجودة بالمحسود إليه، وإذا لم تنتقل فلتسلب من صاحب النعمة على أقل احتمال. والقرآن استخدمها بهذا المعنى فقال جل شأنه: ﴿ وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ۝ ﴾ [الفلق: 5]، ﴿ أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ﴾ [النساء: 54]، وجملة [لا حسد إلا في اثنتين] إدانة حقيقية صريحة للحسد ونفي له، أما استثناء الحالتين منه فلم ينف عنهما فعل الحسد وإنما يبقى الحسد ملازماً لهما ولا مبرر إلى تأويل الحسد إلى معنى آخر لا علاقة له بالحسد نحو قولهم: تمني الخير والنعمة الموجودة عند فلان مع الدعاء له بالبركة والاستمرار فهذا لا يسمى حسداً وإنما هو غبطة وتمني وشتان ما بين المعنيين!!. فالحسد كله شر، والحاسد رجل قصد السوء بصاحب النعمة وقديماً قالوا: كل ذي صاحب نعمة محسود أي له أعداء يضمرون له شراً عاجلاً أو آجلاً ولا يوفرون فرصة للإيقاع به والإساءة له، لذلك أمرنا الله عز وجل أن نستعيذ به من شر حاسد إذا حسد. أي من حاسد إذا تحول ما نفسه إلى

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب الاغتباط في العلم والحكمة، جـ1، ص25، برقم:73. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل من يقوم بالقرآن ويعلمه، جـ1، ص558، برقم:815. ومِن ضَعف المستشكل في الصنعة الحديثيَّة عزا الحديث إلى مسلم قبل البخاري!

سلوك في الواقع يتربص به صاحب النعمة. فلذا لا يصح هذا الحديث المذكور وهو باطل في متنه»[1].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

موطن الاستشكال في هذا الحديث عند سامر إسلامبولي هو: استعمال لفظة (الحسد) في معنًى محمودٍ، وهي عنده لا تكون إلّا في معنًى مذموم، وادِّعاء البون الشاسع بين معنى (الحسد) ومعنى (الغبطة).

ثالثًا: نقد الاستشكال:

مرجع طلب الراجح حال الاختلاف في المعاني إلى مصادر اللغة، وإن كان تبويب المحدِّثين على هذا الباب بترجمة (**الاغتباط في العلم والحكمة**) كافيًا في الدلالة على كون المراد بالحسد في الحديث هو: الغبطة المحمودة لا الحسد المذموم، غير أنَّ كتب اللغة ومعاجمها هي الفيصل في النزاع، وفي الدلالة على تعاوُر (تناوُب) اللفظَين على أداء المعنى نفسِه، ثمَّ اختصاص كلِّ واحدٍ منهما بمعنًى زائد، وفيها:

جاء في «جمهرة اللغة»:

«(غبط): غبطتُ الرجلَ أغبِطُهُ غَبْطًا: إذا حَسَدْته على الشَّيْء. قَالَ الراجز:

فَالنَّاس بَين شامت وغُبَّطِ»[2]

وفي «تهذيب اللغة»:

«الغَبْطُ: أَن يتَمَنَّى أَن يكون لَهُ مثلها من غير أَن تُزوَى عَنهُ، قلت: فالغَبْطُ

---

(1) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص-315 316، وهو في النشرة المستقلة لكتاب قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص-28 29.
(2) ابن دريد، جمهرة اللغة، جـ1، ص357، مادَّة (غبط).

ضرب من الحَسَد، وَهُوَ أَخَفُّ منهُ»[1].

ونقل عن ابن الأعرابي فِي قَوْله: «أيضرُّ الغبْطُ، فَقَالَ: نعم كَمَا يضرُّ الخَبْطُ، قَالَ: الغبْطُ: الحسدُ»[2].

وفي «مُجمَل اللُّغة»:

«الغبط كالحسد»[3].

وفي «مقاييس اللغة»:

«الغين والباء والطاء، أصل صحيح له ثلاثة وجوه: أحدها: دوام الشيء ولزومه، والآخر: الجسُّ، والآخر: نوعٌ من الحسد[4]... والثالث: الغبط، وهو حسد يقال إنَّه غير مذموم؛ لأنَّه يتمنَّى ولا يريد زوال النعمة من غيره، والحسد بخلاف هذا».

هكذا عبَّر عنه ابن فارس بقوله: (يقال)، وقد قدَّم بكون الغبط نوعًا من الحسد جزمًا، وذلك لتناوُب المفردات في الدلالة على ما كان في بابها المشترك الأعمِّ، مثل دلالة الفقير والمسكين في كلٍّ واحدةٍ من المفردتين على معنى الأُخرى حالَ الانفراد، واستقلال كلٍّ واحدةٍ منهما بمعنى خاصٍّ زائد على المعنى العامِّ المشترَك حال اقترانهما في سياق واحد.

ونحوه في «المحكم والمحيط الأعظم»:

(1) الأزهري، تهذيب اللغة، جـ4، ص164، مادَّة (غبط).
(2) الأزهري، تهذيب اللغة، جـ8، ص84.
(3) ابن فارس، مجمل اللغة، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1406هـ)، ص691، مادَّة (غبط).
(4) ابن فارس، مقاييس اللغة، جـ4، ص-410 411، مادَّة (الغين والباء والطاء). باختصار.

«غَبط الرجل: يغَبطه غَبْطاً وغِبْطة: حَسده. وَقيل: الْحَسَد، أَن تتمنى نعْمَته على أَن تتحول عَنهُ»(1).

ويذكر فيه حديث ينسب للنبي ﷺ، «أَنَّهُ سُئل: هَلْ يَضُرُّ الغَبْط؟ قَالَ: لَا، إلاَّ كَمَا يَضُرُّ العِضَاهَ الخَبْطُ». يقول أهل اللغة في تفسيره: «الغَبْط: حَسَدٌ خاصٌ. يُقَالُ: غَبَطتُ الرجُل أَغبِطُه غَبْطاً، إِذَا اشْتَهَيتَ أَنْ يَكُونَ لَكَ مِثْلُ مَا لَهُ، وَأَنْ يدوم عليه ما هو فيه.

وحسدته أحسُده حسدًا، إذا اشتهيت أن يكون لك ما له، وأن يزول عنه ما هو فيه. فأراد عليه السلام أنَّ الغَبْطَ لا يضرُّ ضرر الحسد، وأنَّ ما يلحق الغابط من الضرر الراجع إلى نُقصان الثواب دون الإحباط بقدر ما يلحق العِضاهَ من خَبْطِ ورقها الذي هو دون قطعها واستئصالها، ولأنَّه يعود بعدَ الخَبْط، وهو وإن كان فيه طَرَفٌ مِنَ الحَسَدِ، فهو دونَهُ في الإثم»(2).

والمعنيان- أعني الحسد والغَبَطَ- يتعاوران، فيقوم هذا مقام هذا، والحسد أعمُّ من الغبط:

«أمَّا ما يذكره بعض اللغويين من الفرق بين الحسد والغبط(3)(4)، فأمرٌ غير مستَنكر؛ فإنَّ بينهما فرقًا ما، لكن ذلك لا يمنع اشتراكَهما في أصل المعنى، كما يذكرون الفروق بين معانٍ تقاربت حتَّى أشكَلَ القُربُ بينها، نحو: العلم والمعرفة، والفِطنة والذكاء، والارادة والمشيئة، والغَضَب والسخط، والخطأ والغلط، والكمال والتمام، والحُسن والجمال، والفَصل والفَرق، والسَّبَب والآلة، والعام والسَّنة، والزَّمان والمُـدَّة، وما شاكل ذلك(4).

---

(1) ابن سِيْدَة، علي بن إسماعيل (ت458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم (11ج): تحقيق: عبد الحميد هنداوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ)، جـ5، ص455، مادَّة (الغين والطاء والباء).
و ابن منظور، لسان العرب، جـ7، ص359، مادَّة (غبط).

(2) ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ3، ص-339 340، مادَّة (غبط).

(3) أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله (ت395هـ)، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، (القاهرة: دار العلم والثقافة، د. ت)، ص128.

(4) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص21.

وخُلاصة ما تقدَّم:

أنَّ الحسَدَ يُطلقُ على معنيينِ، الأكثر منهما: المذموم، وهو تمنّي زوال النعمة، ويُطلق على ما يُعرَف بالغبطة، وهو ضرب من الحسد خاصٌّ، وهو أخفُّ منه، وهو غير مذموم؛ لأنَّه يتمنَّى الخير ولا يريد زوال النعمة عن غيره، وقد يطلق الحسد على الغبط لأنَّه أعمُّ منه.

المبحث الرابع: استشكال أحاديث المغازي والإمارة والخلافة والقتال والقتل

مدخل:

تعرَّض سامر إسلامبولي للطعنِ في ثُبوتِ عِدَّة أحاديثَ ممَّا يتعلَّق بمسائلِ القَتل والقِتال والإمارة والخلافة، مما رواه الشيخان في صحيحيهما، وهي: حديثُ غزوةِ بني الـمُـصْطَلِقِ واستشكال ما وَرَدَ في الحديث مِن لفظة «وهُم غارّون»، التي تعلَّق بها المستشكل للطعن في متن الحديث، دونَ النظر إلى تاريخ علاقة المسلمين ببني المصطلِق، وهو ما تتبّع سيرورته هذا المبحث، وتعرَّض كذلك لحديثِ رَزِيَّةِ الخميس، وحمّله ما لا يَحتمِل، وتناول حديث «أُمِرتُ أن أُقاتِلَ الناسَ حتّى يَقولوا: لا إلهَ إلَّا اللهُ»، ولم يتنبَّه للدلالة اللغوَّية للفظتي (أُقاتل) و(الناس)، وبيان المراد بها من حيث البناء وكذلك دلالة العموم والخصوص، وتطرق لاستشكال حديث النهي عن قتلِ حَيّاتِ البيوتِ، ولم يَذكر تفصيلَ العُلَماء لِما تناوَلَتْهُ دلالَةُ الحديثِ منها، وهذهِ الأحاديثُ التي قد عُقد هذا المبحث للجواب عن الاستشكالات الواردة عليها.

المطلب الأول: استشكال أحاديث المغازي: حديث غزوة بني المصطلِق

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكِل سامر إسلامبولي:

«قَد أَغَارَ رَسُولُ اللهَّ -صلى الله عليه وآله- عَلَى بَنِي الـمُـصطَلِقِ وَهُمْ غَارُّونَ وَأَنعَامُهُمْ تُسقَى عَلَى الـمَاءِ فَقَتَلَ مُقَاتِلَتَهُم وَسَبَى سَبيَهُم وَأَصَابَ يَومَئِذٍ- قَالَ يَحيَى أَحسِبُهُ قَالَ:- جُوَيرِيَةَ»[1]. م 4616/ خ 2541.

«هذا الحديث يثبت أنَّ الرسول قد أغار على قوم غدراً وهم آمنون بأرضهم يمارسون عملهم من زراعة وسقاية للمواشي فقتل الرجال الذين يستطيعون القتال، وسبى النساء، وصادر الأملاك.

السؤال المطروح: هل عمل النبي الأعظم هو الدعوة إلى الله وهداية الناس ومحاربة الظلم والاستبداد، أم عمله هو قاطع طريق وهمه الأموال والنساء؟! لا شك أن النبي الأعظم هو رجل دعوة وعلم وحرية فلقد بعثه الله وأرسله رحمة للناس ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ١٠٧ ﴾ [الأنبياء: 107]، فالغدر يتنافى مع تعاليم القرآن ويتنافى مع الهدف والغاية من الرسالة الأهلية[2] ويتنافى مع أخلاق النبوَّة، مما يؤكد بطلان هذا الحديث متناً»[3].

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب العتق، باب مَن مَلَكَ من العرب رقيقًا، جـ3، ص148، برقم:2541، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب جواز الإغارة على الكفّار الذين بلغتهم دعوة الإسلام، جـ3، ص1356، برقم:1730. واللفظ له، لكنه ترك آخره: أو قال: البتة - ابنة الحارث، وحدثني هذا الحديث عبد الله بن عمر، وكان في ذاك الجيش. وقد قدَّم مسلمًا في العزو!

(2) كذا!

(3) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص319، وهو في النشرة المستقلَّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص-32 33.

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 – عقد للحديث وكلامه عليه عنوانًا مستفِزًّا منافيًا للموضوعيَّة: (النبيُّ الغادِر).

2 – أنَّ هذا الحديث يثبت أن الرسول ﷺ قد أغار على قوم **غدراً** وهم **آمنون** بأرضهم.

3 – طرح سؤالًا استنكاريًّا: هل عَمَلُ النبي الأعظم هو الدعوة إلى الله وهداية الناس ومحاربة الظلم والاستبداد، أم عمله هو قاطع طريق وهمه الأموال والنساء؟!

ثالثًا: نقد الاستشكال:

المستشكل ليس منفردًا بالطعن في هذا الحديث، فهو مسبوق بنقد محمد الغزالي وغيره[1]، ولا بُدَّ قبل الشروع بنقد الاستشكال المثار على هذا الحديث من معرفة أُمور ممَّا ثبت في السيرة النبويَّة الشريفة، وهي: تاريخ موقعة أُحد، ومعرفة مكانها، ومعرفة من اشترك في قتال المسلمين فيها، وتاريخ غزوة بني المصطلق، ومكانها.

فأمَّا تاريخُ معركة أُحُد، فهو: السنة الثالثة من الهجرة، في النصف من شوال منها[2]، وأمَّا مكانُها: فهو في أحضان جبل أُحد في المدينة المنوَّرة معقِل المسلمين، والذين غَزَوا المسلمين هم قريش[3] ومن تحالف معهم من الأحابيش[4]،

(1) الغزالي، السنَّة النبويَّة بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص–127 128. وكردي، نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث، ص–233 235.

(2) ابن كثير، السيرة النبوية (مع البداية والنهاية)، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، (بيروت: دار المعرفة، 1395هـ)، جـ3، ص120.

(3) ابن إسحاق، محمد بن إسحاق (ت151هـ)، سيرة ابن اسحاق (السير والمغازي)، تحقيق: سهيل زكّار، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1398هـ)، ص321.

(4) ابن حزم الأندلسي، جوامع السيرة (ضمن جوامع السيرة وخمس رسائل أُخرى)، ص156. إبراهيم بن إبراهيم قريبي، مرويات غزوة بني المصطلق وهي غزوة المريسيع، (المدينة النبوية: الجامعة الإسلاميَّة، د. ت)، ص67.

والأحابيش: بنو الحارث بن عبد مناة بن كنانة، والهون ابن خزيمة بن مدركة، وبنو المصطلق من خزاعة، تحالفوا جميعًا، فسُمّوا الأحابيش؛ لأنّهم تحالفوا بوادٍ يقال له الأحبش بأسفل مكة[1]، وتاريخ غزوة بني المصطلق كان في شهر شعبان سنة خمسٍ أو ستٍّ من الهجرة[2]، يعني بعد معركة أُحُد، والمصطلق اسم لبطن من قبيلة خُزاعة[3]، و(المريسيع) اسمٌ لماءٍ لهم وقعت عنده المعركة[4].

وهي معركة من معارك رسول الله ﷺ التي تتجلَّى فيها رحمته؛ فما قُتِلَ فيها غير عشرة من بني المصطلق، ورجل واحد من المسلمين[5]، لا كما زَعَمَ المستشكِل أنَّ رسول الله ﷺ «قتل الرجال الذين يستطيعون القتال»!

وأمَّا ما ذَكَرَه الـمُستشكِل من أمر السبي واسترقاق الأسرى، فهذه كانت سُنَّة الحرب يومَها، وقد جاء بذلك نصُّ القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَٰجَكَ ٱلَّـٰتِيٓ ءَاتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ﴾ [الأحزاب: 50] الآية، وقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾ [محمد: 4] الآية، وغيرها، بَيدَ أنَّ رسول الله ﷺ والمسلمون كانوا أرحمَ من أعدائهم، فعلى حين قتل المشركون خبيب بن عديٍّ رضي الله عنه حينَ غُدِر به وأُتِيَ به إليهم[6]، أمَّا المسلمون، فإنهَّم لـمَّـا سمعوا بزواج رسول الله ﷺ من أُمِّ المؤمنين جويريّة بنت الحارث سيِّد بني المصطلق، وخرج الخبر إلى الناس أنَّ رسول الله ﷺ قد تزوَّجها، قالوا: «أصهارُ

(1) ابن هشام، عبد الملك بن هشام (ت213هـ)، سيرة ابن هشام (2ج)، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين، (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1375هـ) جـ1، ص373.

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة بني المصطلق، جـ5، ص115، وابن هشام، سيرة ابن هشام، جـ2، ص289.

(3) البيهقي، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة (7ج)، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ)، جـ4، ص47.

(4) ابن هشام، سيرة ابن هشام، جـ2، ص290. والمريسيع: هو اسم ماء في ناحية قديد إلى الساحل. الحموي، معجم البلدان، جـ5، ص118.

(5) البيهقي، دلائل النبوة، جـ4، ص48.

(6) القصَّة عند البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب هل يستأسُرِ الرجل؟ جـ4، ص67، برقم:3045.

رسولِ الله يُستَرَقُّون! فاعتَقوا ما كان في أيديهم مِن سبيِ بَني الـمُـصطلِق، فبَلَغ عِتقُهُم مئةَ أهلِ بيتٍ بتزويجِه إيَّاها»[1].

ثُمَّ إنَّه لـمَّـا كانتِ الحربُ بين رسول الله وبني المصطلق مُعلَنة، وهم بدأوه العدوان وغزوا المدينة مع حُلُفائهم قريش، فبعد ذلك إذا نالَ المسلمون منهم على حين غِرَّة فإنَّما يكون ذلك من مقتضيات الحرب، و«الحرب خدعة»، كما قال رسول الله ﷺ[2]، ومِن مقتضى الحروب «انتهاز الفرصة، والتماس الغِرَّة، وإذكاء العيون، وإفشاء الطلائع، واجتناب المضايق، والتحفظ في البيات...»[3]، ونحو ذلك ممَّا يعلمه أهل الاختصاص، وبقي الأحابيش في حلفهم مع قريش ضد رسول الله ﷺ حتى اجتمعوا مع قريش على صدِّ رسول الله ﷺ عن البيت الحرام في عُمرة الحديبية[4].

ثمَّ إنَّه قد جاء في حُكم النذارة قبل الإغارة أقوال لأهل العلم، لخَّصها النووي أثرًا عن المازري والقاضي عياض، فقال:

«وفي هذا الحديث جوازُ الإغارة على الكفّار الذين بلغتهم الدعوة مِن غير إنذار بالإغارة، وفي هذه المسألةِ ثلاثةُ مذاهب...:

أحدها: يجبُ الإنذار مطلقًا. قال مالك وغيره وهذا ضعيف.

والثاني: لا يجبُ مطلقا. وهذا أضعف منه أو باطل.

---

(1) الطبري، محمد بن جرير (ت310هـ)، تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)، (11ج)، (بيروت: دار التراث، ط2، 1387هـ)، جـ11، ص609، وهو مِن قبلُ في جـ2، ص610. والحديث عند أحمد بن حنبل، مسند أحمد، جـ43، ص-384 385، برقم:26365 بنحوِه. ولفظ الطبري أبيَن في الـمُـراد.

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الحرب خدعة، جـ4، ص64، برقم:3030. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب الخداع في الحرب، جـ3، ص1361، برقم:1739.

(3) ابن عبد ربِّه، أحمد بن محمد (ت328هـ)، العقد الفريد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1404هـ)، جـ1، ص85.

(4) أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، جـ31، ص243، برقم:18928. وابن كثير، السيرة النبوية (ضمن البداية والنهاية)، جـ3، ص329.

والثالث: يجبُ إنْ لم تبلُغهمُ الدَّعوة، ولا يجب إن بَلَغَتهُم، لكنْ يُستَحَبُّ، وهذا هو الصحيح»[1].

وقيل في سبب الغزوة أمرٌ آخَر فيما رواه ابن إسحاق:

«أنَّه قد بلغ رسولَ الله ﷺ أنَّ بني المصطلق يجمعون له، وقائدهم الحارث بن أبي ضرار أبو جويرية بنت الحارث، زوج رسول الله ﷺ، فلمَّا سمع رسول الله ﷺ بهم خرج إليهم، حتى لقيَهم على ماء لهم يقال له المريسيع، من ناحية قُديد إلى الساحل، فتزاحف الناس واقتتلوا، فهزم الله بني المصطلق»[2].

فهذا يشير إلى كون غزوة بني المصطلِق لصدِّ هجوم وشيك على المسلمين، فمباغتتهم قبل أن يُصبح المسلمون في مقام الدفاع يعدُّ من الحِنكة وحُسنِ التدبير، وليس مِن بابةِ غدرِ الآمنين[3].

وهذا لا يتنافى مع ما جاء في الحديث بأنَّهم كانوا غارِّين[4] وقت هجوم المسلمين عليهم؛ فإنَّهم قد يكونون غارِّين وقتَها لظنِّهم أنَّ المسلمين لم يعلموا بجمعهم بعدُ، والحرب خدعة- كما تقدَّم مِن قَبْلُ-.

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ بني المصطلق كانوا في حال حربٍ مُعلَنَةٍ مع رسول الله ﷺ، وأنَّهم غزوا المسلمين فيمن غزاهم يوم أحد، فقد كانوا من الأحابيش حلفاء قريش، ثمَّ إذا نالَ منهم رسول الله ﷺ على حين غِرَّة فإنَّ ذلك لا يُعدُّ غدرًا، بل هو غفلةٌ

---

(1) النووي، شرح صحيح مسلم، جـ12، ص36. وكلام المازَري، محمد بن علي (ت536هـ)، المُـعْلِم بفوائد مسلم (3ج)، تحقيق: محمد الشاذلي النيفر، (تونس: المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات (بيت الحكمة)، ط1، 1991م)، جـ3، ص5. ونقل القاضي عياض عنه في إكمال المُـعْلِم بفوائد مسلم، جـ6، ص29.

(2) ابن هشام، سيرة ابن هشام، جـ2، ص290.

(3) بلهي، طعون المعاصرين في أحاديث الصحيحين بدعوى مخالفتها للقرآن الكريم، ص480.

(4) الغِرَّة: الغَفْلة.

ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ3، ص355. مادَّة (غرر).

منهم، والحرب خدعة، ثمَّ إنَّ الأحابيش بقوا في حِلفِهم مع قريش بعد ذلك حتّى صدُّوا رسول الله ﷺ عن عمرة الحديبيّة، وقيل في سبب الغزوة غير ذلك، أنَّه قد بلغ رسولَ الله ﷺ أنَّ بني المصطلق يجمعون له، فباغتهم بحرب استباقيَّة.

المطلب الثاني: استشكال أحاديث الإمارة والخلافة: حديث رَزِيَّة الخميس

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكِل:

«قال رسول الله وهو على فراش الموت: «ائتوني بكتف أكتب لكم كتابًا لا تضلوا بعده أبدًا». فتنازعوا ولا ينبغي عند نبي تنازع فقالوا: ما له أَهَجَرَ؟»[1] خ 2997/ م

«الملاحظ من الحديث أن رسول الله قد أمر الصحابة بجلب الكتف ليكتب لهم كتابًا لن يضلوا بعده أبداً فلم يفعلوا وقال بعضهم معللًا رفضه للأمر النبوي بأن النبي في حالة الهجر. ولنا على هذا النص تساؤلات إشكالية:

1 - لماذا لم يكرر النبي طلبه ويصر عليه إذا كان الأمر على هذه الدرجة من الخطورة إذ في تركه الوقوع في الضلال!

2 - لو كان الأمر من الدين والوحي الإلهي- وعلى فرض صحة الحديث- ما كان ينبغي للنبي أن لا يكتب ذلك الكتاب، لأن ذلك **خيانة للوحي** وعدم تبليغ الرسالة والأوامر الإلهية. مما يدل على أن الأمر المطلوب كتابته ليس من الوحي وإنما هو من أمور السياسة والحكم، ذلك كله على فرض صحة الرواية.

3 - كون الكتاب لم يكتب فيلزم حسب الحديث أن الصحابة قد ضلوا بعده.

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجزية، باب إخراج اليهود من جزيرة العرب، جـ4، ص99، برقم:3168، وليس كما ذكره المستشكِل (2997)!، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الوصيّة، باب ترك الوصيَّة لمن ليس له شيء يوصي فيه، جـ3، ص-1257 1258، برقم:1637. ولم يذكر رقم الحديث عند مسلم!

4 - كيف يصف الصحابة النبي الأعظم بالهُجر التي تعني الهذيان؟ أليس ذلك منافيًا لمقام النبوة والعصمة؟ فالنبي لا يصاب بأيِّ مرض في عقله مهما صغر ذلك المرض لأنه معصوم عن ذلك ضرورة لحفظ الوحي إن ذلك كله وغيره يؤكد بطلان متن الحديث و إن الذي وضعه يقصد به مقصدًا سياسيًا»[1].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - سب عدم تكرار النبي ﷺ طلبه بإحضار ما يُكتب عليه.

2 - لو كان الأمر من الدين لكان عدم كتابته خيانة، مما يدل على أن الأمر المطلوب كتابته ليس من الوحي وإنما هو من أمور السياسة والحكم.

3 - زَعَمَ التلازم بين عدم كتابة الكتاب وضلال الصحابة ﷺ.

4 - كيف يصف الصحابة النبي الأعظم بالهجر التي تعني الهذيان؟ أليس ذلك منافياً لمقام النبوة والعصمة؟

5 - ما يزال المستشكِل مولعًا بالتخرُّص والتخيُّل لأسباب وضع الحديث ودوافعه دون إقامة دليل على ذلك، بقوله: إن الذي وضعه يقصد به مقصدًا سياسيًّا.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

ينبغي أوَّلًا معرفة متى بُدِءَ رسول الله ﷺ بمرض موته، ثم بداية شِكايته الوجع والوعك لعائشة رضي الله عنها، ثم توقيت هذا الحديث، وبعد ذلك مدَّة بقائه ﷺ حيًّا بعده.

(1) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص321-322، وهو في النشرة المستقلَّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص36.

ورَدَ عن أُمِّ المؤمنينَ عائشة رضي الله عنها قالت: «رجعَ إليَّ النبيُّ ﷺ ذاتَ يوم من جِنازةٍ من البقيع، فوجَدَني وأنا أجدُ صُداعًا وأنا أقول: وا رأساه! قال: «بل أنا يا عائشةُ وا رأساهُ»، قال: «وما ضرَّكِ لو مِتِّ قبلي، فغسَّلتُكِ وكفَّنتُكِ وصَلَّيتُ عليكِ ودفنتُكِ؟»، فقلت: لكأنّي بك والله لو فعلت ذلك لرجعت إلى بيتي فأعرستَ فيه ببعض نسائك. قالت: فتبسَّمَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم، ثمَّ بُدِئَ في وَجَعِهِ الذي ماتَ فيه»[(1)].

وهذا اليوم يُعيِّنه أصحابُ السيرة بكونه في آخر شهر صَفَر[(2)]، وبتحديد أكثر: أنَّه لاثنتين وعشرين ليلةً من صفر[(3)]، وقد اشتكى ثلاثةَ عشر يومًا[(4)]، وللحديث تتمَّة:

قالت عائشةُ رضي الله عنها: «وا رأساه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ذاكَ لو كانَ وأنا حيٌّ فأستغفر لكِ وأدعو لكِ». فقالت عائشة رضي الله عنها: وا ثكلياه، والله إني لأظنُّك تحبُّ موتي، ولو كان ذاكَ، لظللتَ آخرَ يومِك معرِّسًا ببعض أزواجِكَ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «بل أنا وا رأساهُ، لقد هَممتُ- أو أردتُ- أنْ أُرسلَ إلى أبي بكرٍ وابنِهِ وأعهدَ؛ أن يقولَ القائلونَ- أو يتمنَّى المتمنّونَ-، ثمَّ قلتُ: يأبى اللهُ ويدفعُ المؤمنونَ، أو: يدفعُ اللهُ ويأبى المؤمنونَ»»[(5)].

---

(1) الدارمي، مسند الدارمي (سنن الدارمي)، المقدِّمة، بابٌ في وفاة النبي ﷺ، جـ1، ص-217 218، برقم:81.

(2) الخركوشي، عبد الملك بن محمد (ت406هـ)، شرف المصطفى (6ج)، تحقيق: نبيل بن هاشم الغمري، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1، 1423هـ)، جـ3، ص110. والبيهقي، دلائل النبوة، جـ7، ص201.

(3) البيهقي، دلائل النبوة، جـ7، ص234.

(4) البيهقي، المصدر السابق، جـ7، ص235. وقد ذُكِرَ اختلاف في تحديد مُدَّة مرضه ﷺ، فقيل: 14 وقيل: 13، وقيل: 12 يومًا.

أبو الخطّاب بن دِحية، مَن أُلقِمَ الحجَر إذ كذب وفجر وأسقط عدالة مَن قال مِن الصحابة ما له أهَجَر، ص107.

(5) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المرضى، باب قول المريض إنيّ وَجِع، جـ7، ص119، برقم:5666، وكتاب الأحكام، باب الاستخلاف، جـ9، ص80، برقم:7217.

ففي هذا اليوم وفي وقتِ بدء الوجع والمرض برسول الله ﷺ قال: «لقد هممتُ- أو أردتُ- أن أُرسل إلى أبي بكر وابنه وأعهَدَ».

وسبب ذلك، خشية: «أن يقول القائلون- أو يتمنى المتمنون-». بأن يكون لأحدٍ أمرُ الخلافةِ دونَ أبي بكر رضي الله عنه.

ثم استدرَك رسول الله ﷺ بما عَلِمَ من حال المؤمنين وبما أطلَعَه عليه الوحيُ، وما عَلِمَ من سابقة أبي بكر رضي الله عنه، فقال: «يأبى الله ويدفع المؤمنون، أو يدفعُ الله ويأبى المؤمنون». وهو ما حصل فعلًا، فحين أَمَرَهم رسول الله ﷺ أن يصلّيَ بهم: «مُروا أبا بكر فليصلِّ بالناس»[1]. لم يختلفوا عليه، فالذي همَّ به رسول الله ﷺ قد أضرب عنه لِما عَلِمه واستيقنَه من عدم اختلاف المسلمين على أبي بكر رضي الله عنه بعده.

وحديث «مُروا أبا بكر فليُصلِّ بالناس». قال فيه أبو الخطَّاب بن دِحيَة: «هو حديث مُجمَعٌ على صحَّته»[2].

ثمَّ بعد ذلك جاء يوم الخميس، وفيه حديث ابن عبَّاس رضي الله عنهما، أنَّه قال: «يومُ الخميس وما يوم الخميس، ثم بكى حتى بلَّ دمعُه الحصى، قلت يا أبا عباس: ما يوم الخميس؟ قال: اشتدَّ برسول الله ﷺ وجعُه، فقال: «ائتوني بكتفٍ أكتبْ لكم كتابًا لا تَضلّوا بعدهُ أبدًا»، فتنازعوا- ولا ينبغي عند نبيٍّ تنازُع-، فقالوا: ما لَه؟ أهَجَر[3]؟ استفهِموه. (فذهبوا يردُّون عليه) فقال: «ذروني، فالذي أنا فيه خير مما تدعونني إليه»، فأمرهم بثلاث، قال: «أخرِجوا المشركين

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب حدّ المريض أن يشهد الجماعة، جـ1، ص133، برقم:664. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب استخلاف الإمام إذا عرض له عذر من مرض أو سفر وغيرهما، جـ1، ص313، برقم:418.

(2) أبو الخطّاب بن دِحية، عمر بن الحسن (ت633هـ)، مَن أُلقِمَ الحجَر إذ كذب وفجر وأسقط عدالة مَن قال مِن الصحابة ما له أهَجَر، تحقيق: عبد العزيز فارح، (طنجة: دار الحديث الكتّانيّة، د. ت)، ص106.

(3) هَجَرَ يَهْجُرُ هَجْراً- بِالفَتح-: إِذَا خَلَط فِي كَلَامِهِ، وإذا هَذَى.
ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ5، ص245، مادَّة (هجر).

من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أُجيزهم». والثالثة خير، إمّا أنْ سكتَ عنها، وإما أنْ قالها فنسيتُها، قال سفيان: هذا من قول سليمان»[1].

وفي هذا الموقف قال عمر بن الخطَّاب إشفاقًا على رسول الله ﷺ: «إنَّ النبيَّ ﷺ غَلَبَهُ الوَجَع، وعندنا كتابُ الله حسبُنا». فاختلفوا وكثُر اللَّغط، فقال رسول الله ﷺ: «قوموا عنِّي؛ ولا ينبغي عندي التنازُع». فخرج ابن عبَّاس يقول: «الرَّزيَّة كلُّ الرَّزيَّة ما حالَ بين رسول الله ﷺ وبين كتابه»[2].

وفي تصوير النزاع ورد هذا اللفظ: «وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب، فقال النبي ﷺ: «هَلُمَّ أكتبْ لكم كتابًا لا تَضِلُّونَ بعدَهُ». فقال عمر: إنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم قد غَلَبَ عليه الوجع، وعندكم القرآن حسبنا كتاب الله، فاختلف أهل البيت، فاختصموا فمنهم مَن يقول: قرِّبوا يكتب لكم رسول الله ﷺ كتابًا لن تضلُّوا بعدَه، ومنهم من يقول ما قال عمر، فلما أكثروا اللغو والاختلاف عند رسول الله ﷺ، قال رسول الله ﷺ: «قوموا»»[3].

فههنا كأنَّ عمر رضي الله عنه في قوله: «غلبه الوجع» قَصَدَ أنَّه في هذه الحال «يشقُّ عليه إملاء الكتاب أو مباشرة الكتابة، وكأنَّ عمر رضي الله عنه فَهِمَ مِن ذلك أنه يقتضي التطويل، قال القرطبي وغيره: (ائتوني) أمرٌ، وكان حقُّ المأمور أن يبادِر للامتثال، لكن ظَهَرَ لعمر رضي الله عنه مع طائفة أنَّه ليس على الوجوب وأنَّه من باب الإرشاد إلى الأصلَح، فكرهوا أن يكلِّفوه من ذلك ما يشقُّ عليه في تلك الحالة، مع

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب هل يستشفع إلى أهل الذمَّة؟ ومعاملتهم، جـ4، ص69-70، برقم:3053. وكتاب الجزية، باب إخراج اليهود من جزيرة العرب، جـ4، ص99، 3168. وكتاب المغازي، باب مرض النبي ﷺ ووفاته، جـ6، ص9، برقم:4431. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الوصيَّة، باب ترك الوصيَّة لمن ليس له شيء يوصي به، جـ3، ص1257، برقم:1637.

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب كتابة العلم، جـ1، ص34، برقم:114. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الوصيَّة، باب ترك الوصيَّة لمن ليس له شيء يوصي به، جـ3، ص1259، برقم:1637.

(3) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الوصيَّة، باب ترك الوصيَّة لمن ليس له شيء يوصي به، جـ3، ص1259، برقم:1637.

استحضارهم قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38]، وقوله تعالى: ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: 89]، ولهذا قال عمر: حسبُنا كتابُ الله. وظَهَرَ لطائفةٍ أُخرى أنَّ الأَولى أن يكتب؛ لما فيه من امتثال أمره، وما يتضمّنُه من زيادة الإيضاح، ودلَّ أمره لهم بالقيام على أنَّ أمره الأوّل كان على الاختيار[1]؛ ولهذا عاش صلى الله عليه وسلم بعد ذلك أيّامًا ولم يعاود أمرهم بذلك، ولو كان واجبًا لم يتركه لاختلافهم؛ لأنّه لم يترك التبليغ لمخالفة من خالف، وقد كان الصحابة يراجعونه في بعض الأمور ما لم يجزم بالأمر، فإذا عزم امتثَلوا،... وقد عُدَّ هذا من موافقة عمر رضي الله عنه»[2].

وكذلك كان لعمر رضي الله عنه عذرٌ في الإشارة بترك الكتابة أن يكون ما يكتبه في حالة غَلَبَة المرض، فيجد بذلك المنافقون سبيلًا إلى الطعن في ذلك المكتوب[3].

وقوله: «ولا ينبغي عِندي التَّنازُع»، فيه إشعار بأنَّ الأَولى كان المبادرة إلى امتثال الأمر، وإن كان ما اختاره عمر صوابًا؛ إذ لم يتدارك ذلك النبي صلى الله عليه وسلم بعدُ.

وقد فُسِّر التنازُع والاختلاف باختصام من كان في البيت، فمنهم من يقول: قربوا يكتب لكم، ومنهم من يقول: ما قال عمر، ومنهم من يقول غير ذلك، فلما أكثروا اللغط قال: «قوموا عني»[4]. «فَحَصَلَ لهم شكٌّ: هل قوله: «أكتب لكم كتابًا لن تضلوا بعده». هو ممّا أوجبه المرض، أو هو الحقّ الذي يجب اتباعه؟ وإذا حصل الشكّ لهم، لم يحصل به المقصود، فأمسك عنه، وكان لرأفته بالأمة يحبّ أن يرفع الخلاف بينها، ويدعو الله بذلك، ولكنَّ قدَر الله قد مضى بأنّه لا بُدَّ مِنَ الخلاف»[5].

---

(1) يعني على غير سبيل الوجوب.
(2) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ1، ص-208 209.
(3) ابن الجوزي، كشف المشكل من أحاديث «الصحيحين»، جـ2، ص315، وصياغة ابن حجر له أوفق، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ1، ص209.
(4) عبد الرزاق الصنعاني، عبد الرزاق بن همَّام (ت211هـ)، مصنف عبد الرزاق (11ج)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ)، جـ5، ص439، برقم:9757.
(5) ابن تيميَّة، منهاج السنَّة النبويَّة، جـ8، ص572.

قال القرطبي:

«واختلافهم في ذلك كاختلافهم في قوله لهم: «لا يُصلِّيَنَّ أحدٌ العصرَ إلّا في بني قُريظة»[1]. فتخوَّفَ ناسٌ فَوتَ الوقت، فصلَّوا، وتمسَّكَ آخرونَ بظاهر الأمر فَلَم يُصلُّوا، فما عنَّفَ أحدًا منهم من أجل الاجتهاد المسوّغ والمقصد الصالح»[2].

ولمَّا وقع منهم الاختلاف ارتفعت البركة كما جرت العادة بذلك عند وقوع التنازع والتشاجر، نحو ما ورد أنَّه صلى الله عليه وسلم خرج يخبرهم بليلة القدر فرأى رجلين يختصمان فرُفِعَتْ[3].

وههنا يقال إنَّ عمر رضي الله عنه قد «اشتبه عليه هل كان قول النبي ﷺ مِن شِدَّة المرض، أو كان من أقواله المعروفة؟ والمرض جائز على الأنبياء، ولهذا قال: ما له، أهجر؟ فشكَّ في ذلك ولم يجزم بأنّه هَجَرَ، والشكُّ جائز على عمر؛ فإنَّه لا معصوم إلا النبي صلى الله عليه وسلم لا سيّما وقد شكَّ بشبهة؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان مريضًا، فلم يَدْرِ أكلامه كان من وهج المرض- كما يعرض للمريض-، أو كان من كلامه المعروف الذي يجب قبوله؟ وكذلك ظنَّ أنه لم يمُت حتى تبيَّن أنّه قد مات.

والنبي صلى الله عليه وسلم قد عزم على أن يكتب الكتاب الذي ذكره لعائشة، فلما رأى أنّ الشكّ قد وقع، عَلِمَ أنّ الكتاب لا يرفعُ الشكّ، فلم يَبق فيه فائدة، وعَلِمَ أنّ الله يجمعهم على ما عزم عليه، كما قال: «ويأبى الله والمؤمنون إلّا أبا بكر»»[4].

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، أبواب صلاة الخوف، باب...، جـ2، ص15، برقم:946.
(2) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ1، ص209.
(3) المصدر السابق، جـ8، 133. بتصرُّف يسير. والحديث عند البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضل ليلة القدر، باب رفع معرفة ليلة القدر، جـ3، ص47، برقم:2023.
(4) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، جـ6، ص24.

وهنا يتعيَّن سؤال مهمٌّ، هو إذا كانت هناك رزيَّة ومصيبة في ترك الكتاب، أفتكون في حقِّ الناس جميعًا، أم هي متعيِّنة في طائفةٍ منهم:

«وقول ابن عباس: إنّ! الرزيّة كلَّ الرزيّة ما حال بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين أن يكتب الكتاب. يقتضي أن هذا الحائل كان رزية، وهو رزيَّة في حق من شكَّ في خلافة الصديق، أو اشتبه عليه الأمر؛ فإنّه لو كان هناك كتاب لزال هذا الشكُّ، فأمَّا من علم أن خلافته حق فلا رزيَّة في حقه، ولله الحمد»[1].

وههنا يدفعُ ابن تيميَّة وهم من توهَّم أنَّ هذا الكتاب كان بخلافة عليٍّ، وأنَّ ذلك ضلالٌ باتفاق عامَّة الناس علماء السنة والشيعة، ويعلِّل ذلك قائلًا:

«أمّا أهلُ السنَّة فمتَّفقون على تفضيل أبي بكر وتقديمه، وأما الشيعة- القائلون بأنَّ عليًّا كان هو المستحقَّ للإمامة-، فيقولون: إنَّه قد نصَّ على إمامته قبل ذلك نصًّا جليًّا ظاهرًا معروفًا، وحينئذ فلم يكن يحتاج إلى كتاب.

وإن قيل: إنَّ الأمة جَحَدَت النصَّ المعلومَ المشهور، فَلَأَن تكتُمَ كتابًا حَضَرَه طائفة قليلة أولى وأحرى.

وأيضًا فَلَم يكن يجوز عندهم تأخير البيان إلى مرض موته، ولا يجوز له ترك الكتاب لشكِّ مَن شَكَّ، فلو كان ما يكتبه في الكتاب مما يجب بيانه وكتابته، لكان النبي ﷺ يبيِّنه ويكتُبه، ولا يلتفت إلى قول أحد، فإنه أطوع الخلق له، فعُلِمَ أنّه لما تَرك الكتاب، لم يكنِ الكتابُ واجبًا، ولا كان فيه من الدِّين ما تجب كتابته حينئذ، إذ لو وَجَبَ، لَفَعَلَهُ»[2].

وأمَّا جواب استشكال: كون النبي ﷺ لم يكرِّر طلَبَهُ ولم يُصرَّ عليه، ففي بيان ذلك يسطِّر البيهقي بحثًا نفيسًا، أسوقه بتمامه لفائدته وتحريره، إذ يقول في (باب

(1) ابن تيمية، المصدر السابق جـ6، ص25.
(2) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، جـ6، ص25-26.

ما جاء في همِّه بأنْ يكتُبَ لأصحابِهِ كتابًا حين اشتدَّ به الوَجَع يومَ الخميس، ثمَّ بَدا له اعتمادًا على ما وعده الله تعالى مِن حِفْظِ دينِه، وإظهارِ أمرِه ﷺ):

«وإنّما قَصَدَ عمرُ بنُ الخطّاب رضي الله عنه بما قال، التخفيفَ على رسول الله ﷺ حين رآه، قد غلب عليه الوجع، ولو كان ما يريد النبي ﷺ أن يكتب لهم شيئًا مفروضًا لا يستغنون عنه، لم يتركه باختلافهم ولغطهم لقول الله عز وجل: ﴿بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾[المائدة: 67]، كما لم يترك تبليغ غيره بمخالفة من خالفه ومعاداة من عاداه، وإنما أراد ما حكى سفيان بن عيينة عن أهل العلم قَبْلَهُ، أن يكتب استخلاف أبي بكر، ثم ترك كتابته اعتمادًا على ما عَلِمَ من تقدير الله تعالى، ذلك كما همَّ به في ابتداء مرضه حين قال: وارأساه، ثمّ بدا لَهُ أن لا يكتب، وقال: «يأبى اللهُ والمؤمنونَ إلّا أبا بكر». ثم نبَّه أُمَّتَهُ على خلافته باستخلافه إيَّاه في الصلاة حين عَجِزَ عن حضورها.

وإن كان المراد به رفع الخلاف في الدين، فإنَّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه عَلِمَ أنَّ الله تعالى قد أكمَلَ دينَه بقوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: 3]، وعلم أنّه لا تحدُث واقعةٌ إلى يوم القيامة إلّا وفي كتاب الله تعالى وسنّة رسوله ﷺ بيانُها نصًّا أو دلالة. وفي نصِّ رسول الله ﷺ على جميع ذلك في مرض موته مع شدَّة وَعكِهِ ممّا يشقُّ عليه، فرأى عمرُ بن الخطّاب رضي الله عنه الاقتصارَ على ما سبق بيانه نصًّا أو دلالة؛ تخفيفًا على رسول الله ﷺ، ولكي لا تزول فضيلةُ أهل العلم بالاجتهاد في الاستنباط، وإلحاق الفروع بالأصول، بما دلَّ الكتاب والسنة عليه، وفيما سبق من قوله صلى الله عليه وسلم «إذا اجتهد الحاكم فأصاب، فله أجران، وإذا اجتهَدَ فأخطأَ، فلهُ أجرٌ واحدٌ»[1]. دليلٌ على أنه وَكَلَ بيانَ بعض الأحكام إلى اجتهاد العلماء، وأنّه أحرز من أصاب منهم الأجرين الموعودين، أحدهما بالاجتهاد، والآخر بإصابة العين المطلوبة بما عليها من الدلالة في الكتاب أو

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاعتصام، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، جـ9، ص108، برقم:7352، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب القضية، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، جـ3، ص1342، برقم:1716.

السنة، وإنّه أحرز مَنِ اجتهد فأخطأ أجرًا واحدًا باجتهاده، ورَفَعَ إثمَ الخطأ عنه، وذلك في أحكام الشريعة التي لم يأت بيانها نصًّا وإنما ورد خفيًّا. فأمّا مسائل الأصول، فقد ورد بيانها جليًّا، فلا عُذر لِمَن خالَفَ بيانَه؛ لما فيه من فضيلة العلماء بالاجتهاد، وإلحاق الفروع بالأصول بالدلالة، مع طَلَبِ التخفيف على صاحب الشريعة، وفي ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم الإنكار عليه فيما قال، دليلٌ واضح على استصوابه رأيه، وبالله التوفيق»[1].

«وابنُ عباس قال ذلك لـمَّا ظهر أهلُ الأهواء من الخوارج والروافض ونحوهم، وإلا فابن عباس كان يفتي بما في كتاب الله، فإن لم يجد في كتاب الله فبما في سنة رسول الله، فإن لم يجد في سنة رسول الله ﷺ فبما أفتى أبو بكر وعمر، وهذا ثابت من حديث ابن عيينة عن عبد الله بن أبي يزيد، عن ابن عباس، ومَن عَرَفَ حالَ ابن عباس، عَلِمَ أنَّه كان يُفَضِّلُ أبا بكر وعمر على عليٍّ رضي الله عنه.

ثم إنَّ النبي ﷺ تَرَكَ كتابةَ الكتاب باختياره، فلم يكن في ذلك نزاع، ولو استمر على إرادة الكتاب ما قدر أحد أن يمنعه.

ومثل هذا النزاع قد كان يقع في صِحَّتِهِ ما هو أعظم منه، والذي وقع بين أهل قباء وغيرهم كان أعظم من هذا بكثير، حتى أنزل فيه: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ﴾[الحجرات: 9]، لكن روي أنَّه كان بينهم قتال بالجريد والنِّعال»[2].

ويذكُر ابن تيميَّة الحكمة في تقدير هذا الاختلاف:

«وإن كانت هذه الأمور في حقِّ مَن هداهُ اللهُ ممّا يزيدُهم الله به علمًا وإيمانًا، وهذا كوجود الشياطين من الجنِّ والإنس، يرفع الله به درجات أهل الإيمان بمخالفتهم ومجاهدتهم، مع ما في وجودهم من الفتنة لمن أضلُّوه وأغوَوه، وهذا

(1) البيهقي، دلائل النبوة، جـ7، ص–184 185. باختصار.
(2) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، جـ6، ص–316 317.

كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا﴾ [المدثر: 31]، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: 143]، وقول موسى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ﴾ [الأعراف: 155]، وقوله: ﴿إِنَّا مُرْسِلُو النَّاقَةِ فِتْنَةً لَّهُمْ﴾ [القمر: 27]، وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (٥٢) لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ (٥٣) وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ (٥٤)﴾ [الحج: 52-54]»[1].

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ رسول الله ﷺ دعا بكتاب ليكتبه بالخلافة لأبي بكر رضي الله عنه في بَدء مرض موتِه، خشيةَ أن يقول القائلون بأنْ يكون ذلك لأحدٍ دونَ أبي بكر رضي الله عنه، ثمَّ استدرَك رسول الله ﷺ بما عَلِمَ من حالِ المؤمنين وبما أطلَعَهُ عليه الوحي وما خَبَرَ من سابقةِ أبي بكر رضي الله عنه في الإسلام، فقال: «يأبى الله ويدفعُ المؤمنون أو يدفعُ الله ويأبى المؤمنون»، فحين أمَرَ أبا بكر أن يُصلِّيَ بالناس، لم يختلفوا عليه، فلذلك أضرَبَ عمَّا همَّ به من كتابة كتاب له باستخلافه، إذ لم تعُد الحاجة داعيةً إليه، وحين تنازَعوا عندَه، ظنَّ رجال- فيهم عمر رضي الله عنه- أنَّه قد غَلَبَ عليه الوَجَع، فاختلفوا، فلمَّا أكثروا أمَرَهم بالقيام، وكان قصدُ عمر رضي الله عنه رفعَ المشقَّة والتخفيف عن رسول الله ﷺ في مَرَضِهِ، وفُهِمَ أنَّ أمره بإحضار الكتاب آنذاك لم يكن على سبيل الوجوب، ولهذا عاش رسول الله ﷺ بعدها أيَّامًا ولم يكرِّر عليهم الأمر بالكتابة، وعُذرُ عمر رضي الله عنه لئلا يكون ما يكتبه في حال المرض مدعاةً لأن يجد المنافقون بذلك ذريعةً للطعن في الكتاب، والنبي ﷺ قد عزم عليه، فلما رأى أنَّ

(1) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، جـ8، ص574.

الشكّ قد وقع، عَلِمَ أنّ الكتاب لم يكن ليرفعَ الشكَّ، فلم يَبق فيه فائدة، وعَلِمَ أنّ اللهَ سيجمعُهم على ما عَزَم عليه، وقول ابن عباس: «إنّ! الرزيّة كلَّ الرزيّة ما حالَ بينَ رسولِ الله ﷺ وبين أن يكتب الكتاب». يشير إلى أنَّ ذاك الحائل كان رزيَّة، وهو إنَّما يكون رزيَّةً في حقٍّ من شكَّ في خلافة أبي بكر الصدّيق، أو مَنِ اشتبه عليه الأمر، فأمَّا من أيقنَ أنَّ خلافته حقٌّ، فلا رزيَّة في حقِّه.

المطلب الثالث: استشكال أحاديث القتال: حديث «أُمِرتُ أن أُقاتل الناس»

أوَّلًا: عرضُ الاستشكال

قال المستشكل:

«قال رسول الله[1]: عَنِ ابنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللهَّ - صلى الله عليه وآله- قَالَ: «أُمِرتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشهَدُوا أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهَّ، وَيُقِيمُوا الصَّلاَةَ، وَيُؤتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ، عَصَمُوا مِنِّى دِمَاءَهُم وَأَموَالَهُم إِلاَّ بِحَقِّ الإِسلاَمِ، وَحِسَابُهُم عَلَى اللهَّ»[2]. خ 392/ م 20 / 32.

«من المعلوم بالضرورة أن الناس لهم كامل الحرية في الإسلام أو عدمه، قال تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ ﴾ [البقرة: 256]، وقال: ﴿ وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ ﴾ [الكهف: 29]، فالقتال في الإسلام لم يُشرَّع لإدخال الناس إلى الإسلام وقهرهم على ذلك، وإنما شُرِّعَ لرفع الظلم عن الناس وتركهم أحراراً تحت مظلَّة الحرية والعدل ليختاروا ما يشاؤون، ومن هذا الوجه لا يصحُّ أيُّ حديث فيه الأمر بقتال الناس وإجبارهم على القول بلا إله إلا الله؛ لأنَّ ذلك العمل يتصادم مع النصوص القرآنية القطعية الدلالة، كما أنه يسلب الإنسان حقه في ممارسة حريته في الاعتقاد»[3].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - أنَّ هذا الحديث يتعارض مع أُصول الإسلام في عدم الإكراه في الدين، وحفظه حريَّة الاعتقاد.

---

(1) كذا! (قال رسول الله عن ابن عمر)!

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة، جـ1، ص14، برقم:25. من حديث ابن عمر، و جـ1، ص87، برقم:392، من حديث أنس بلفظ آخر، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا الشهادتين، جـ1، ص52، برقم:21.

(3) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص333، وهو في النشرة المستقلَّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص-52 53.

2 - أنَّ القتال في الإسلام لم يُشرَع لإدخال الناس في الإسلام، بل شُرِعَ لرفع الظلم عن الناس.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

بدءًا يقال: إنَّ هذا الحديث رواه غير واحد من الصحابة ﷺ، وفي الاستشكال الـمُثار على هذا الحديث فقرات يُجاب عنها تباعًا: دلالة لفظة (أُقاتل) والمراد بلفظة (الناس)، وتوهُّم تعارُض الحديث مع دفع الإكراه الوارد في الآية الكريمة.

فأمَّا دلالة لفظة أُقاتل، فالمقصود بـ(القتال) المشتقّ على وزن المفاعَلة المقتضيَة للمشاركة وليس الانفراد؛ «لأنَّ الـمُـفاعَلَةَ لا تكون إلّا من اثنينِ غالبًا»[1].

وقال العيني:

«وقوله ﷺ: «أقاتل الناس»، إنّما ذكر باب المفاعلة التي وضعت لمشاركة الاثنين، لأنَّ الدين إنما ظَهَرَ بالجهاد، والجهاد لا يكون إلّا بين اثنين، والألف واللام في: الناس، للجنس يدخل فيه أهل الكتاب الملتزمين لأداء الجزية. قلت: هؤلاء قد خرجوا بدليل آخر مثل: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ﴾ [التوبة: 29]، ونحوه، ويدلُّ عليه رواية النسائي بلفظ: «أُمِرتُ أن أقاتل المشركين»[2].

وأمَّا المقصود بـلفظة (الناس) في هذا الحديث: أهم عموم الكفَّار أم هُم فئة مخصوصة منهم، فإنَّ لأهل العلم في بيانها اتجاهاتٍ عِدَّة، مرجِعُ غالِبها إلى التفريق بين أهل الكتاب وغيرهم من أهل الشرك، واستثناء أهل الكتاب من عموم الحديث، وبعضها في دخولهم في العموم، وفي اتجاه التفريق مسالك: أشهرها مسلك التخصيص، إمَّا بمخصِّص خارجيٍّ، فيكون الحديث من قبيل العامِّ المخصوص، أو أن يكون الحديثُ نفسُه من قبيل العامِّ المراد به الخصوص.

(1) الربعي، علي بن عدلان (ت666هـ)، الانتخاب لكشف الأبيات المشكلة الإعراب، تحقيق: حاتم الضامن، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1405هـ)، ص68.
(2) النسائي، السنن الكبرى، كتاب المحاربة، باب تحريم الدم، جـ3، ص409، برقم:3414.

والمسلك الآخر المقابل للتخصيص هو: القول بالنَّسخ، وأن يكون الحديث منسوخ العموم بآية فرض الجزية على أهل الكتاب، وعلى هذا المسلك يكون الحديث شاملًا للمشركين أهل الكتاب وغيرهم، حتى نزلت الآية فأخرجت أهل الكتاب من حُكم القتال فقط إلى الكفِّ عنهم ببذل الجزية، ومؤدَّى المسلكين واحد، وهو التفريق بين أهل الكتاب وغيرهم من أهل الشرك.

ولأهل العلم نصوص في تعيين الذين يُقاتَلون بأنَّهم أهل الأوثان خاصَّة، قال الطبري:

«يعني تعالى ذكره بقوله: ﴿ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ ﴾ [البقرة: 192]: فإن انتهى الذين يقاتلونكم من الكفار عن قتالكم، ودَخلوا في ملّتكم، وأقرُّوا بما ألزمكم الله من فرائضه، وتركوا ما هم عليه من **عبادة الأوثان**، فدعوا الاعتداءَ عليهم وقتالَهم وجهادَهم، فإنه لا ينبغي أن يُعتدى إلا على الظالمين -وهم المشركون بالله، والذين تركوا عبادته وعبدوا غيرَ خالقهم»[(1)].

وزاد فقال: «أما قوله ﷺ: «فإذا قالوا: لا إله إلا الله؛ عصموا مني دماءهم وأموالهم...». الحديث، فإنَّه ﷺ قائله في حال قتاله لأهل الأوثان الذين كانوا لا يقرّون بتوحيد الله، وهم الذين قال الله تعالى عنهم: ﴿ إِنَّهُمۡ كَانُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَهُمۡ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسۡتَكۡبِرُونَ ٣٥ ﴾ [الصافات: 35]»[(2)].

وكذلك قال الخطَّابي:

«وأمَّا معنى الحديث وما فيه من الفقه، فمعلوم أنَّ المراد بقوله: «حتى يقولوا لا إلّه إلاّ الله». إنّما هم أهل الأوثان دون أهل الكتاب؛ لأنَّهم يقولون: لا إلّه إلاّ الله، ثم إنَّهم يقاتَلون ولا يُرفَع عنهم السيف»[(3)].

(1) الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، جـ3، ص572.
(2) ابن بطّال، شرح صحيح البخاري، جـ5، ص122.
(3) الخطّابي، معالم السنن، جـ2، ص11.

وبمثله قال البغوي:

«أراد به عبدة الأوثان دون أهل الكتاب، لأنهم يقولون: لا إله إلا الله، ثم لا يُرفع عنهم السيفُ حتى يُقِرُّوا بنبوَّة محمد صلى الله عليه وسلم، أو يُعطوا الجزية»[1].

وقال ابن تيمية:

«وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «أُمرتُ أن أُقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأنَّ محمدا رسول الله، ويُقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة...». مرادُه: قتالُ المحاربين الذين أذِنَ الله في قتالهم، لم يُرِد قتالَ المعاهَدين الذين أمرَ اللهُ بوفاء عهدِهم»[2].

«بخلافِ المُكرَه بحقٍّ- كالمقاتلين من أهل الحرب-، حتى يُسلموا إن كان قتالهم إلى الإسلام أو إعطاء الجزية إن كان القتال على أحدهما، كما قال تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ [التوبة: 5]، إلى قوله: ﴿ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ﴾ [التوبة: 5]. وكما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «أُمِرتُ أن أُقاتِلَ الناسَ حتّى يَشهدوا أن لا إلهَ إلّا الله، وأنَّ محمدًا رسولُ الله، فاذا قالوها...»»[3]

وفي موضع ثالث:

فقال: «أُمِرتُ أن أُقاتِلَ الناسَ حتى يقولوا لا اله إلا الله». لِيَعلَمَ المسلمون أنَّ الكافر المحارب إذا قالَها، وَجَبَ الكفُّ عنه، وصار دمُه ومالُه معصومًا[4].

---

(1) ونقله البغوي دون عزو: شرح السنة، جـ1، ص66.
(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ19، ص20.
(3) ابن تيمية، الاستقامة، جـ2، ص-320 321.
(4) ابن تيمية، شرح العمدة (من كتاب الصلاة)، تحقيق: خالد بن علي المشيقح، (دار العاصمة، ط1، الرياض، 1418هـ)، ص63.

وفي الجمع بين كون دلالة الحديث إنَّما تتناول المحاربين من الكفَّار دون من سواهم، ودلالة عدم تعارُض الحديث مع مبدأ عدم الإكراه الوارد في الآية الكريمة، يقول ابن قيِّم الجوزيَّة:

«ومن تأمَّل سيرَةَ النبيِّ ﷺ تبيَّن له أنه لم يُكرِه أحدًا على دينه قطُّ، وأنَّه إنما قاتَلَ مَن قاتَلَهُ، وأما مَن هادَنَه فلم يقاتله ما دام مقيمًا على هدنته لم ينقض عهدَه، بل أَمَرَهُ الله تعالى أن يَفِيَ لهم بعهدهم ما استقاموا له، كما قال تعالى: ﴿فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ﴾ [التوبة: 7].

فلما قَدِمَ المدينةَ صالَحَ اليهودَ وأقرَّهم على دينِهم، فلمّا حاربوه ونَقَضوا عَهدَهُ وبدأوه بالقتال، قاتَلَهُم، فمنَّ على بعضِهم، وأَجلى بعضَهم، وقاتَلَ بعضَهم، وكذلك لما هادَنَ قريشًا عشرَ سنين، لم يبدأْهُم بقتال حتى بدأوا هُم بقتالِه ونقْضِ عهدِه، فحينئذ غزاهم في ديارهم، وكانوا هم يغزونَه قبل ذلك، كما قصدوه يوم الخندق، ويومَ بدرٍ أيضًا هم جاءوا لقتاله، ولو انصرفوا عنه لم يُقاتِلهم»(1).

الاتجاه الأوَّل: القول بالتخصيص، وفيه مسلكان اثنان:

المسلك الأوَّل: كون الحديث من العامِّ الذي أُريد به الخصوص لدليل خارجيٍّ، واللام في لفظة (الناس) هي للعهد، وفي هذا المعنى وهو العموم الذي أُريد به الخصوص مما يستثني أهل الكتاب لاختصاصهم بالجزية، قال الكرماني:

«والناس قالوا: أُريدَ به عبدة الأوثان دون أهل الكتاب؛ لأنَّ القتال يسقطُ عنهم بقَبول الجزية. قلتُ: فعلى هذا تكون اللام للعهد، ولا عهدَ إلّا في الخارج، والتحقيق ما قلنا، ولهذا قال الطيبي: هو من العام الذي خُصَّ منه البعض، لأن القصد الأوليَّ من هذا الأمر حصول هذا المطلوب، لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ٥٦﴾ [الذاريات: 56]، فإذا تخلَّفَ منه أحد في بعض

(1) ابن قيِّم الجوزيَّة، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، تحقيق: محمد أحمد الحاج، (جدة: دار القلم- دار الشاميَّة، ط1، 1416هـ)، ص238.

الصور لعارضٍ لا يقدح في عمومه، ألا ترى أنَّ عبدة الأوثان إذا وقعت المهادنة معهم، تسقط المقاتَلَةُ وتَثبُتُ العِصمة؟»[1].

وأجاب الكرماني عن سؤال تطلُّب الدليل على تخصيص عبدة الأوثان واستثناء أهل الكتاب:

«أُريدَ به عَبَدَةُ الأوثان دونَ أهلِ الكتاب لأنَّ القتال يَسقط عنهم بقَبول الجِزية، فإن قُلتَ فَلِمَ خُصِّصوا بالعَبدة، قلتُ لأنَّ الأدلَّة الخارجيَّة مثل: ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ﴾ [التوبة: 29] دلَّت عليه»[2].

وأضاف علي القاري دليلًا آخر عاضدًا لدلالة آية فرض الجزية، فقال:

«أكثرُ الشُّرَّاح على أن المراد بالناس: عبدة الأوثان دون أهل الكتاب؛ لأنهم يقولون: لا إله إلا الله، ولا يرفع عنهم السيف إلا بالإقرار بنبوة محمد- عليه الصلاة والسلام- أو إعطاء الجزية، ويؤيده رواية النسائي: «أمرت أن أقاتل المشركين»»[3].

المسلك الثاني: أن يكون من قبيل العامِّ الذي أُريدَ به الخصوص:

فهو إمَّا أن يكون كما قال الكرماني من العامِّ المخصوص بدليل خارجي، أو أن يكون من العامِّ الذي أُريد به الخصوص بنفسه دون حاجة إلى مخصِّص خارجي، يقول الشافعي:

---

(1) العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، جـ1، ص181.

(2) الكرماني، محمد بن يوسف (ت786هـ)، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري (25ج)، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1401هـ)، جـ1، ص122.

(3) علي القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، جـ1، ص80.
والحديث عند النسائي، سنن النسائي الكبرى، كتاب المحارَبة، باب تحريم الدم، جـ3، ص409، برقم:3414. وهو مِن قبلُ عند أبي داود السجستاني، سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب على ما يُقاتَلُ المشركون، جـ3، ص44، برقم:2642.

«فرض اللهُ ﷻ قتال غير أهل الكتاب حتى يُسلِموا، وأهلِ الكتاب حتى يُعطوا الجزية»[1].

وقال أيضًا:

«وكذلك دلَّت سُنَّة رسول الله ﷺ على قتالِ أهلِ الأوثان حتى يُسلِموا، وقتال أهل الكتاب حتّى يُعطوا الجِزية، فهذا من العامِّ الذي دلَّ اللهُ على أنّه إنَّما أرادَ به الخاصّ»[2].

فيقال هنا: «"أن أُقاتِلَ النَّاسَ": عامٌّ أُريدَ به الخُصوص؛ إذِ المرادُ به: الكافر الغير[3] الـمُـعاهَدُ ومُؤَدّي الجِزيةِ»[4].

وممَّا يُستشهد به على جواز كون المراد بـ(الناس) بعضهم لا عمومهم، واحتمال صحَّة هذا المسلك القائل بكونه من العامِّ الذي أُريد به الخصوص، ما جاء في كتاب الله ﷻ: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَـٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾﴾ [آل عمران: 173]، فقطعًا لم يقل لهم (كلُّ) الناس إنَّ (كُلَّ) الناس قد جمعوا لكم[5].

ومن الدلائل على كون المقصود بـ(الناس) في الحديث هم أهل الأوثان، ما جاء في الحديث نفسه: «حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله»، وكذلك: «فإذا قالوها، وصلَّوا صلاتَنا، واستقبلوا قبلَتنا»[6]. فالمعلوم أنَّ أهل الكتاب وإلى يوم النّاس هذا لم يؤمروا أن يشهدوا أنَّ محمَّدًا ﷺ رسول الله، ولا

(1) الشافعي، الأم، جـ4، ص199.
(2) الشافعي، اختلاف الحديث (مطبوع مع كتاب الأُم)، جـ8، ص595.
(3) كذا!
(4) الزرهوني، محمد الفضيل (ت1318هـ)، الفجر الساطع على الصحيح الجامع (17ج)، تحقيق: عبد الفتّاح الزنيفي، (الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ط1، 1430هـ)، جـ1، ص127.
(5) الشافعي، الرسالة، ص59.
(6) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب فضل استقبال القبلة، جـ1، ص87، برقم:392.

أُمِروا أن يصلّوا صلاة المسلمين ولا أن يستقبِلوا قبلتهم، وكذلك الأمر بالكفِّ عمَّن ليسوا من أهل القتال كالنساء والصبيان والرُّهبان والشيوخ الكبار.

ومن الدلالات المهمَّة في الحديث: قوله ﷺ: «أُمِرتُ». فهل يُقالُ إنَّ النبيَّ ﷺ لم ينفِّذ ما أُمِر به؟! فإن كان قد امتَثَلَ لِما أُمِر به، فقد قاتَلَ أهل الأوثان، وَمن استوجب القتال من أهل الكتاب، ومن قاتلهم من أهل الكتاب لم يكُفَّ عنهم بأداء الشهادتين.

ثمَّ يقال: ما الضير في بقاء الحديث على عمومِه؟ واستمرار دلالته في حَمْلِ النّاس على الإسلام، ويكون ذلك في غير أهل الكتاب بالقتال، وفي أهل الكتاب بفرض الجزية؛ لأنَّ المقصود من الجزية: اضطرار أهل الكتاب للدخول في الإسلام[1]، قال الطيبي:

«الغرض من ضرب الجزية وإنزال الصَّغار والهوان على الذِّمّيِّ: اضطرارهم إلى الإسلام، وسببُ السببِ سببٌ، فتكون المقاتَلَةُ سببًا للقول والفعل»[2].

وهذا الجواب استحسنه ابن حجر العسقلاني[3].

الاتجاه الثاني: القول بالنَّسخ:

ذهب بعض أهل العلم إلى القول بنسخ أحاديث القتال المطلق بآية فرض الجزية على أهل الكتاب، في قوله تعالى: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾ ﴾

(1) بلهي، طعون المعاصرين في أحاديث الصحيحين بدعوى مخالفتها للقرآن الكريم، ص447.
(2) الطيبي، الحسين بن عبد الله (ت743هـ)، شرح الطيبي على مشكاة المصابيح (الكشّاف عن حقائق السنن) (13ج)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1417هـ)، جـ1، ص453.
(3) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ1، ص77.

[التوبة: 29]، أنَّها نَزَلَت في آواخر ما نزل من القرآن الكريم(1)، وتُعُقِّب هذا القول بكون دعوى النسخ تحتاجُ معرفة المتقدِّم من النصَّين من المتأخِّر منهما، وكذلك أنَّ استثناء بعضٍ من العموم ممَا يُعدُّ تخصيصًا لا نسخًا(2)، وفيه إعمال النصوص جميعًا، على أنَّه يحتمل أن يُقصد بالنسخ: التخصيص، فهو كذلك في عبارات الأقدمين(3).

وتبقى ههنا قضيَّة قتال الكفَّار غير الـمُـعاهَدين إذا مَنَعوا المسلمين من الدعوة إلى الدين الحقِّ فإنَّه هو الذي دلَّت عليه آيات القرآن الكريم وليس الحديث فقط، كما في قوله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِۚ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِمَا يَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ ٣٩ ﴾ [الأنفال: 39]، وقوله تعالى: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ٢٩ ﴾ [التوبة: 29]، وقوله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةٗ كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ كَآفَّةٗۚ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ ٣٦ ﴾ [التوبة: 36] الآية، ويبيِّن ابن تيمية قضيَّة مسوِّغ قتال الكفَّار في الشريعة، أنَّهم الذين يبدأون قتالَ المسلمين إذا أرادوا إظهارَ دين الله ﷻ، فيقول:

«وإذا كان أصلُ القتال المشروع هو: الجهاد، ومقصودُهُ هو: أن يكونَ الدينُ كلُّه لله، وأن تكونَ كلمةُ الله هي العُليا، فَمَنِ امتنعَ مِن هذا، قوتِلَ باتِّفاقِ المسلمين، وأمَّا مَن لم يكُن مِنَ أهل الـمُـمانَعة والـمُـقاتَلة، كالنساء والصبيان والراهب والشيخ الكبير والأعمى والزَّمِن(4) ونحوهم= فلا يُقتَلُ عند جمهور العلماء؛ إلّا أن يُقاتِلَ بقولِه أو فِعلِه»(5). ثمَّ قال:

(1) أبو عبيد، القاسم بن سلاَّم، الأموال، تحقيق: خليل محمد هراس، (بيروت: دار الفكر، د. ت)، ص27.
(2) بلهي، طعون المعاصرين في أحاديث الصحيحين بدعوى مخالفتها للقرآن الكريم، ص445.
(3) الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، ص80.
(4) الزَّمَانَةُ: الَّتِي تصِيبُ الإِنسَانَ فَتُقعِدُهُ، فَالأَصلُ فِيهَا الضَّادُ، وَهِيَ الضَّمَانَةُ.
ابن فارس، مقاييس اللغة، جـ3، ص23. مادَّة (زمن)
(5) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، (الرياض: وزارة الوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1418هـ)، ص100.

«القتال هو لِمَن يُقاتلنا إذا أردنا إظهارَ دين الله، كما قال الله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ١٩٠ ﴾ [البقرة: 190]. وفي السنن عنه ﷺ أنَّه مر على امرأة مقتولة في بعض مغازيه، قد وقف عليها الناس. فقال: «ما كانت هذه لتقاتل». وقال لأحدهم: «الحقْ خالدًا فَقُل له: لا تقتلوا ذُرِّيَّة ولا عَسيفًا»[1]. وفيها أيضًا عنه صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول: «لا تقتلوا شيخًا فانيًا، ولا طفلًا صغيرًا، ولا امرأة»[2]. وذلك أنَّ الله تعالى أباحَ مِن قَتْل النفوس ما يُحتاج إليه في صلاح الخلق، كما قال تعالى: ﴿ وَٱلۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۚ ﴾ [البقرة: 191]، أي: إنَّ القتل وإن كان فيه شرٌّ وفساد، ففي فتنة الكفار من الشرِّ والفساد ما هو أكبر منه، فمن لم يمنع المسلمين من إقامة دين الله لم تكن مضرَّة كُفرِهِ إلّا على نفسه ... ولهذا أوجبت الشريعة قتال الكفار، ولم توجب قتل المقدور عليهم منهم»[3].

وأمَّا قضيَّة دعوى معارضة الحديث لقوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ [البقرة: 256]، فيقول فيها ابن حزم الأندلسي:

«وقالوا: قال الله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ [البقرة: 256]؟ فقلنا: أنتم أوَّلُ مَن يقول: إنَّ العربَ الوثنيينَ يُكرَهون على الإسلام، وإنَّ الـمُرتدَّ يُكرَهُ على الإسلام.

وقد صحَّ أنَّ النبي ﷺ أكرهَ مُشركي العرب على الإسلام، فصحَّ أنَّ هذه الآيَةَ ليست على ظاهرِها، وإنَّما هي فيمن نهانا اللهُ تعالى أنْ نُكرِهَهُ، وهم: أهلُ الكتاب خاصَّة»[4].

(1) أبو داود السجستاني، سنن أبي داود (ط التأصيل)، كتاب الجهاد، باب في جهاد النساء، جـ4، ص477، برقم:2669.
والعَسيفُ: الأجيرُ. وَقِيلَ: هُوَ الشَّيخُ الفَانِي. وَقِيلَ: العبدُ.
ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ3، ص236، مادَّة (عسف). بتصرُّف يسير.
(2) أبو داود السجستاني، سنن أبي داود (ط التأصيل)، كتاب الجهاد، باب في دعاء المشركين، جـ4، ص437، برقم:2614.
(3) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص–100 101.
(4) ابن حزم الأندلسي، المحلى بالآثار، جـ5، ص414.

ويقول الخطَّابي:

«وأمَّا قولُهُ سبحانه ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ [البقرة: 256] فإنَّ حُكمَ الآيةِ مقصورٌ على ما نزلت فيه مِن قصَّة اليهود، فأمّا إكراه الكفّار على دين الحقِّ، فواجبٌ، ولهذا قاتلناهم على أن يُسلِموا أو يؤدّوا الجزية ويرضَوا بحكم الدين عليهم»(1).

فلا يعود هناك تعارُضٌ بين الآية والحديث، فلا إكراه لمن بَذَل الجزية وخضع لحُكم الإسلام، ويكون القتال لمن ناوئَ حُكم الله ﷻ ونابَذَ المسلمين، وناجزهم(2). ويكون معنى قوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ [البقرة: 256]: «لا إكراه في الدِّين لأحدٍ ممَّن حلَّ قَبولُ الجِزيَةِ منهُ بأدائِه الجِزيَةَ، ورضاهُ بحُكم الإسلام»(3). ونفي الإكراه إنَّما يتوجَّه إلى إكراه الباطل، فهذا وإن كان إكراهًا فإنَّه إكراهٌ بحقٍّ، وفرقٌ بينه وبين الإكراه بغير حقٍّ(4).

ويقول نبيل بلهي مستخلِصًا:

«والذي نَخلُصُ إليه بعد تتبُّع أقوال المفسِّرين للآية: أنَّهم مُجمِعونَ على عدَمِ حملِها على عُمومِها وإطلاقِها، وأنَّ المقصودَ منها: النهيُ عن إكراهٍ مخصوصٍ بغير حقٍّ شرعيٍّ، لا نفيَ مُطلَقِ الإكراهِ، وبذلك تنتفي الشُّبهةُ عن حديثِ البابِ، ويظهرُ جليًّا موافقَتُهُ لآيات الكتاب الكريم، إذا فُهِمَت على النحوِ الذي فَهِمَهُ عُلماءُ الإسلام، وممَّا يؤكِّد صحّة هذا المعنى: السُّنَّةُ العمليَّة للنبي ﷺ في جهادِه، حيثُ قاتَلَ أعداءَهُ مِن أجل الدخول في الإسلام، كما هو معروف في السيرة النبويّة، وهو أعلمُ الناس بمعاني القرآن، وكذلك فَعَلَ الصحابةُ ﷺ في الفتوحات الإسلامية، ولازال هذا الأمرُ مستقرًّا عند المسلمين

(1) الخطَّابي، معالم السنن، جـ2، ص287.
(2) بلهي، طعون المعاصرين في أحاديث الصحيحين بدعوى مخالفتها للقرآن الكريم، ص451.
(3) الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، جـ5، ص415.
(4) ابن العربي، أحكام القرآن، جـ1، ص310.

في كُلِّ عصـرٍ حتى ظهر هؤلاء المعاصـرون، فانفردوا بفَهمٍ خاصٍّ للقرآن الكريم، لـم يفهمه النبي ﷺ ولا الصحابةُ ولا التابعـون ولا مَن جاء بعدَهم، وكفى بذلك ضلالًا مُبينًا»[1].

وفائدة الإكراه على اعتناق الإسلام أو إعطاء الجزية ما ذكره ابن العربي:

«وذلك أنَّهم يُؤخَذون أوَّلًا كَرهًا، فإذا ظهر الدينُ وحَصَل في جُملة المسلمين، وعمَّتِ الدعوةُ في العالمين، حَصَلت لهم بمُثافَنَتِهم[2] وإقامة الطاعة معهم النيّة؛ فقوي اعتقاده، وصحّ في الدين وِدادُه، إن سبق لهم من الله تعالى توفيق، وإلا أخذنا بظاهره وحسابه على الله»[3].

وبعدُ فهذا الحديث قد روي عن بضعة عشر نفسًا من الصحابة ﷺ، وهو في الصحيحين عن أربعة من الصحابة ﷺ وعدَّه السيوطي من الأحاديث المتواترة[4]، ثمَّ إنَّ الحديث موافق للقرآن الكريم، في قول الله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥﴾ ﴾ [التوبة: 5].

وخُلاصة ما تقدَّم:

أنَّ الحديث متواتِر، والمقصود بالقتال هو المقاتَلَة، على سبيل الاشتراك وليس القتل على سبيل الانفراد، والمقصود بالناس هم: المحاربون من أهل الأوثان، لخروج أهل الكتاب بحكم الجزية، وهذه اللفظة (الناس) من العام الذي أُريد

(1) بلهي، طعون المعاصرين في أحاديث الصحيحين بدعوى مخالفتها للقرآن الكريم، ص453.
(2) المثافنة: الـمُـلازَمَة.
الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، جـ34، ص333، مادّة (ثفن).
(3) ابن العربي، أحكام القرآن، جـ1، ص311.
(4) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت911هـ)، قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة، تحقيق: خليل الميس، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، 1405هـ)، ص34. وبلهي، طعون المعاصرين في أحاديث الصحيحين بدعوى مخالفتها للقرآن الكريم، ص442.

به الخصوص، كما هو في قول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَـٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾﴾ [آل عمران: 173]، أو العامِّ المخصوص بدليل خارجيٍّ، ومؤدَّاهما واحد، وقيل ببقائها على العموم واستمرار الدلالة العامَّة لحمل الناس على الدخول في الإسلام، ويكون ذلك في غير أهل الكتاب بالقتال، وفي أهل الكتاب بفرض الجزية؛ لأنَّ المقصود منها: دفعُ أهلِ الكتاب لاعتناق الإسلام، والقول بنسخ آية الجزية لأحاديث القتال قولٌ متعقَّب.

المطلب الرابع: استشكال حديث النهي عن قتل حيَّات البيوت

أَوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكل سامر إسلامبولي:

«عن أبي لبابة قال: أن النبي نَهَى عَن قَتلِ جِنَّانِ البُيُوتِ ، فَأَمسَكَ عَنهَا»[1].
خ 3313

«جِنَّانَ: أي الأفاعي وسميت كذلك لأنها تختفي وتختبئ بحيث لا يراها أحد. فالحديث ينهى عن قتل الأفعى إذا ظهرت في البيت، وجاءت أحاديث أخرى تطلب أن نخاطب الأفعى ونعطيها مهلة ثلاثة أيام للخروج دون عودة وإلاَّ قتلناها بعد ذلك، وهذا الإمهال إنما هو لاحتمال أن تكون من الجن الذين يسكنون البيوت!!. ولن أناقش صحّة أنَّ الأفعى هي من الجنّ أو لا؟ كما أني لن أناقش فكرة الجن الأشباح أنفسهم. وإنما ظهرت أفعى في البيت فعلى الإنسان أن يتصرف حسب الحديث ما يلي:

1 - يعطيها مهلة ثلاثة أيام.

2 - يغادر البيت إلى الشارع أو الفندق أو ينزل ضيفًا عند أحد أقاربه وأصحابه لأنه ترك بيته مفروشًا لتتمتع به السيدة الأفعى ثلاثة أيام.

3 - بعد انتهاء العقد السياحي مع الأفعى يأتي إلى البيت فإن وجدها يقوم بقتلها، وإن لم يجدها تكون انصرفت هي من تلقاء نفسها وتكون قد وَفَّت بالعقد ولم تغتصب البيت من أصحابه.

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب خير مال المسلم، جـ4، ص129، برقم:3313، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب السلام، باب قتل الحيَّات وغيرها، جـ4، ص1754، برقم:2233. ولم يعزُه المستشكِل إلى مسلم!

4 – إذا لم يستطع مغادرة البيت فليس له إلا أن يبيت معها، فإذا قامت الأفعى بلدغه هو أو أحد أفراد أسرته ضمن الأيام الثلاثة فيعني ذلك أن هذه الأفعى ليست هي من الجن وإنما هي أفعى سامة، حقيقية، فيقوم بقتلها فورًا. ولكن بعد فوات الأولان ويكون قد فع الثمن غالياً وذلك لاغتيال عقله والتصديق لأمثال هذه الأخبار الباطلة والإهمال للأحاديث التي أمرت بقتل الأفعى والعقرب وذلك لاجتناب أذاهما»[1].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 – يظهر أنَّه لا يؤمن بوجود الجنِّ.

2 – تهكَّمَ بمُهلة الثلاثة الأيَّام.

3 – ظنَّ تعارض هذا الحديث مع الأحاديث الآمرة بقتل الأفاعي والعقارب.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

وإنَّ عِلم أسبابِ الورود مما يعين على دفع كثير من الاستشكالات الـمُثارة على الأحاديث الصحيحة ـ بما يجتمع به مع علم مشكل الحديث في نطاق واحد في سبيل الدفاع عن سنَّة رسول الله ﷺ، وهذا الحديث حديث النهي عن قتل حيَّات البيوت، فيما رواه الشيخان في «الصحيحين» من حديث ابن عمر رضي الله عنهما– فيما يروي عن أبي لبابة رضي الله عنه–، وأبي سعيد الخدري رضي الله عنه بألفاظ متعدِّدة، وتعارضه في الظاهر مع ما جاء عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: بينما نحن مع النبي ﷺ في غارٍ بمنى، إذ نزلَ عليه: (والمرسلات) وإنه ليتلوها، وإني لأتلقَّاها من فِيهِ، وإنَّ فاهُ لَرَطبٌ بها، إذ وَثَبَت علينا حَيَّةٌ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم:

(1) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص–336 337، وهو في النشرة المستقلَّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص–56 57.

«اقتلوها». فابتدرناها، فذَهَبَت، فقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: «وُقِيَت شَرَّكُم كما وُقيتُم شَرَّها»[1].

ثمَّ الحديث الآخر عن ابن عمر رضي الله عنهما- أيضًا-، أنَّه سمع النبيَّ صلى الله عليه وسلم يخطب على المنبر يقول: «اقتُلوا الحيَّاتِ، واقتلوا ذا الطُّفْيَتَينِ والأَبْتَرَ[2]؛ فإنَّهما يَطْمِسانِ البَصَرَ، ويَستسقِطانِ الحَبَلَ».

قال عبد الله: «فبينا أنا أُطارِدُ حيَّةً لأقتُلَها، فناداني أبو لُبابَةَ: لا تقتلها. فقلتُ: إنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم قد أمر بقتلِ الحيَّاتِ قال: إنَّه نهى بعدَ ذلك عن ذواتِ البيوتِ، وهي العَوامِرُ»[3].

فيُظنُّ أنَّ الحديثين متعارضان في حقيقة الأمر وليس تعارُضًا ظاهريًّا يمكن التخلُّص منه والجمع بين الحُكمين.

وقد ورد الحديث باستئذانها ثلاثًا قبل قتلها، وبيان وجه هذا الأمر في سبب وروده في حديث أبي سعيد الخدري من رواية أبي السائب[4] مولى هشام بن زهرة، أنَّه دخل على أبي سعيد الخدري ﷺ في بيته، قال: «فوجدتُه يصلِّي، فجلستُ أنتظره حتى يقضيَ صلاتَه، فسمعتُ تحريكًا في عراجينَ في ناحيةِ البيتِ، فالتفتُّ فإذا حيَّةٌ، فوَثَبْتُ لأقتُلَها، فأشارَ إليَّ: أنِ اجلِس. فجلستُ، فلمّا انصرفَ أشارَ إلى بيت في الدار، فقال: أترى هذا البيت؟ فقلتُ: نعم، قال: كان

(1) البخاري، صحيح البخاري، باب جزاء الصيد ونحوه وقول الله تعالى: (لا تقتلوا الصيد وأنتم حُرُم)، باب ما يقتل المحرم من الدواب، جـ3، ص14، برقم:1830، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب السلام، باب قتل الحيَّات، جـ4، ص1755، برقم:2234.

(2) الطُّفْيَة: خوصَةُ المُقْلِ في الأَصْلِ، وَجْمعُها طُفًى. شَبَّهَ الخَطَّيْنِ اللَّذين عَلَىَ ظَهْر الحيَّة بخُوصَتَين مِن خُوص المُقْل.
ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ3، ص130، مادَّة (طَفَا).

(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب قول الله تعالى: (وبث فيها من كل دابة)، جـ4، ص127، برقم:3297، 3298، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب السلام، باب قتل الحيَّات وغيرها، جـ4، ص1753، برقم:2233.

(4) أبو السائب الأنصاري المدني مولى ابن زهرة، يقال اسمه عبد الله ابن السائب: ثقة.
ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص643، برقم:8113.

فيه فتًى منّا حديثُ عهدٍ بِعرس، قال: فخرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الخندق، فكان ذلك الفتى يستأذنُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم بأنصاف النهار فيرجع إلى أهله، فاستأذنه يومًا، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «خُذ عليكَ سِلاحَكَ؛ فإنّي أخشى عليكَ قُرَيظَةَ». فأخذ الرجل سِلاحَه، ثم رجع فإذا امرأتُه بين البابين قائمة، فأهوى إليها الرمح ليطعنها به وأصابته غَيرةٌ، فقالت له: اكفُف عليك رُمحك وادخُل البيتَ حتى تنظُرَ ما الذي أخرجني! فدخل فإذا بِحَيَّةٍ عظيمةٍ مُنطوية على الفراش، فأهوى إليها بالرمح فانتظمها به، ثم خرج فركزه في الدار فاضطربت عليه، فما يُدرَى أيهما كان أسرع موتًا، الحيَّة أم الفتى! قال: فجئنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فَذَكَرنا ذلك له وقلنا: ادعُ الله يحييه لنا. فقال: «استغفروا لصاحبِكم». ثمَّ قال: «**إنَّ بالمدينة جنًّا قد أسلموا**، فإذا رأيتم منهم شيئًا، فآذِنوهُ ثلاثة أيّام، فإن بَدا لكم بعد ذلك، فاقتُلوه؛ فإنَّما هو شيطانٌ»»(1).

وفي لفظٍ مختصر:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنَّ بالمدينة نَفَرًا منَ الجنِّ قد أسلَموا، فَمَن رأى شيئًا مِن هذه العوامِرِ فليُؤذِنْهُ ثلاثًا، فإن بَدَا له بعدُ فليقتُله؛ فإنَّه شيطانٌ»(2).

ولفظُ الحديث يُخرِجُ حيَّات الصحاري عن حُكمِه، وقد اختُلِف في توجيه ما أشكل في قوله ﷺ: «فحرِّجوا عليه ثلاثًا، فإن ذهب وإلا فاقتلوه». من هذا الحديث على اتجاهات، في عمومه في الأمصار والقرى، أو خصوص حيَّات بيوت المدينة، وقد حرَّر أبو الوليد الباجي الاختلافَ ومناطَه، فقال:

«وذلك أنَّ لفظة (البيوت) مِنَ الناس مَن حَمَلَها على استغراق الجنس، فيكون

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب السلام، باب قتل الحيَّات ونحوها، جـ4، ص1756، برقم:2236.
(2) مسلم، صحيح مسلم، كتاب السلام، باب قتل الحيَّات ونحوها، جـ4، ص1757، برقم:2236.

عامًّا في جميع البيوت، بالمدينة وغيرِها، ومن الناس مَن حَمَلَه على العَهْدِ، ولا خلاف إن كانت الألف واللام للعهد أنَّ المرادَ بها بيوت المدينة، لكنَّ مالكًا- رحمه الله- حَمَلَه على جميع البيوت؛ لأنَّ اللفظ عنده لاستغراق الجنس»[1].

فأمَّا **الاتجاه الأوَّل**: فهو أنَّ المقصود حيَّات البيوت عمومًا بالمدينة وبغيرها، قال الإمام مالك:

«أحبُّ إليَّ أن تُنذَرَ عوامِرُ البيوت بالمدينة وغيرها ثلاثة أيّام، ولا تُنذَرنَ في الصحاري»[2].

وقال ابن بطَّال بعد سياق قول الإمام مالك: «أَحبُّ إليَّ أن تُنذَر عوامر البيوت بالمدينة **وغيرها**، وذلك بالمدينة أوجب، ولا يُنذَر في الصحاري»:

«وقال غيرُه: المدينة وغيرها سواء في الإنذار؛ لأنَّ العلَّة إسلامُ الجنِّ، ولا يحلُّ قتل مسلم جنّيٍّ ولا إنسيّ»[3].

والاتجاه الثاني: أنَّ المقصود بالنذارة هو حيَّات بيوت المدينة النبويَّة حسب.

فالذي جاء في سبب ورود الحديث أنَّه في نفرٍ من الجنِّ قد أسلموا **في المدينة**، وهذا يدلُّ على اختصاص الحديث بالزمان وهو زمن النبي صلى الله عليه وسلم، والمكان، وهو المدينة المنورة في ذاك العهد، وقضيّة دفع الإشكالات عن الأحاديث قضيَّة اجتهاديَّة في الجملة، وقد قال بهذا القول- وهو اختصاص المدينة بهذا الحكم- طائفة من العلماء، كما مرَّ نقلُه. والله تعالى أعلم.

وقد جاء عند الطحاوي: قال رسول الله ﷺ: «إنَّه قد نَزَلَ حيٌّ من الجنِّ مسلمون بالمدينة، ...»[4].

(1) الباجي، سليمان بن خلف (ت747هـ)، المنتقى شرح الموطأ (7ج)، (القاهرة: مطبعة السعادة، 1332هـ)، جـ7، ص-300 301.
(2) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، جـ16، ص263.
(3) ابن بطَّال، شرح صحيح البخاري، جـ4، ص494.
(4) الطحاوي، شرح مشكل الآثار، جـ7، ص380-381، برقم:2940.

ولعلَّ القول بخصوصيَّة المكان والزمان هو فحوى ما ذهب إليه أبو جعفر الطحاوي، إذ يقول:

«فتأمّلنا في هذه الآثار فوجدنا في حديثَي أبي سعيد، وسهل ما فيهما ممّا قد أخبر به رسول الله ﷺ من الجنِّ الذين حدثوا **بالمدينة** ممّن أسلم فصاروا عُمَّارًا لبيوتها، فنهى عن قتلها لذلك حتى تناشَدَ، فإنْ ظهرت بعد ذلك، كانت خارجة عن المعنى الذي من أجله نُهِيَ عن قتلها، وعادت إلى الحكم الذي كان جميع الحيّات عليه قبل ذلك مِن حِلِّ قتلِها، وقد روي عن أبي ثعلبة عن النبي ﷺ ممّا يدخل في هذا الباب»[1].

فالذهاب إلى أنَّ حكم الحديث مخصوص بالمدينة، كان استدلالًا بهذه اللفظة: «إنَّ بالمدينة ...».

فإمَّا أن يكون «الإنذار إنّما هو لمن في الحَضَر، لا لمن يكون في القَفر، وقد ذهب قوم إلى أنَّ ذلك مخصوص بالمدينة؛ لقوله في الصحيح: «إنَّ بالمدينة جنًّا أسلموا». وهذا لفظٌ مختصٌّ بها؛ فتختصُّ بحكمها»[2]، وإمَّا أن يكون عامًّا في حيَّات البيوت جميعًا بالمدينة وغيرها[3].

والظاهر من أقوالهم خصوصيَّة المكان دون الزمان، فيدخل في النهي -عندهم-: حيَّات البيوت في المدينة النبويَّة في كلِّ زمان، ولا يقتصر النهي على زمان النبيِّ ﷺ فقد قال ابن عبد البر:

«قال قوم: لا يلزم أن تؤذَن الحيّات ولا تُناشدن ولا يحرَّج عليهنَّ إلا **بالمدينة** خاصَّة لهذا الحديث وما كان مثلَه؛ لأنَّه خصَّ المدينةَ بالذِّكر، وممن قال [بـ]ـذلك عبد الله بن نافع الزبيري قال: لا تُنذَر عوامِرُ البيوت إلّا بالمدينة خاصَّة. قال:

(1) الطحاوي، المصدر السابق، جـ7، ص381.
(2) ابن العربي، محمد بن عبد الله (ت543هـ)، أحكام القرآن (4ج)، مراجعة: محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلميّة، ط3، 1424هـ)، جـ4، ص318.
(3) ابن العربي، المصدر السابق.

وهو الذي يدلُّ عليه حديث النبي ﷺ لقوله: «إنَّ بالمدينة جنًّا قد أسلموا»»[1].

ويحتمل تخصيصُه بزمان النبيِّ ﷺ؛ إذ هو سبب ورود الحديث، وبه علَّل النبيُّ ﷺ الحُكم بقوله: «إنَّ بالمدينة جنًّا قد أسلموا؛ فإذا...».

وهو من باب تعليق الحكم على العلَّة بالفاء، من القسم الثاني منه، وهو الذي تدخل فيه الفاء على الحُكم وتكون العلَّة متقدِّمة[2].

ثمَّ الحديث الآخر عن ابن عمر رضي الله عنهما- أيضًا-، أنَّه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يخطُب على المنبر يقول: «اقتُلوا الحَيَّاتِ، واقتلوا ذا الطُّفْيَتَيْنِ والأَبْتَرَ[3]؛ فإنَّهما يَطْمِسانِ البَصَرَ، ويَستسقِطانِ الحَبَلَ». محمول على تخصيص هذين النوعين بالإخراج من حكم النهي، فهما يُقتَلان على كلِّ حال، بالمدينة وبغيرها، في العُمران وفي الصحراء، فيزول بذلك التعارُضُ الموهوم.

واختُلف في المراد بالثلاث؛ فقيل: ثلاث مرات، وقيل: ثلاثة أيام[4]، فالأمرُ ليس مستقرًّا على أحد الاحتمالَين كما صوَّرهُ المستشكِل، لكن الصواب كونه ثلاثة أيَّام؛ لأنَّه قد ورد في نصِّ الحديث:

«فآذِنوه ثلاثةَ أيَّام»[5].

---

(1) ابن عبد البرِّ، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، جـ16، ص263.
ثمَّ رجَّح ابن عبد البرِّ عموم لزوم التحريج في المدينة وغيرها، وعلَّل ذلك بأنَّ من الحيات جنًّا، وجائز أن يكن بالمدينة وغيرها، وأن يُسلم من شاء الله منهنَّ، وأنَّ العلَّة الظاهرة في الحديث إسلام الجنِّ، إلا أنَّ ذلك شيءٌ لا يوصل إلى شيء من معرفته.

(2) الشوكاني، محمد بن علي (ت1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (2ج)، تحقيق: أحمد عزو عناية، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ)، جـ2، ص121.

(3) الطُّفْيَة: خوصَةُ المُقْلِ في الأَصْلِ، وجَمْعُها طُفًى. شَبَّهَ الخَطَّيْنِ اللَّذين عَلَى ظَهْر الحيَّة بخُوصَتَين مِن خُوص المُقْل.
ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ3، ص130، مادَّة (طَفَا).

(4) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ6، ص349.

(5) مسلم، صحيح مسلم، كتاب السلام، باب قتل الحيَّات وغيرها، جـ4، ص1756، برقم:2236.

وفي هذا الحُكم يقول ابن تيمية:

«فإذا كان حيَّات البيوت قد تكون جنًّا فتؤذن ثلاثًا، فإنْ ذَهَبَتَ وإلّا قُتِلَت؛ فإنَّها إن كانت حيَّة قُتلت، وإن كانت جنيّة فقد أصرَّت على العدوان بظهورها للإنس في صورة حيَّة تُفزِعُهم بذلك، والعادي هو: الصائل الذي يجوز دفعُه بما يَدفع ضرَره ولو كان قتلًا»[1].

وخُلاصة ما تقدَّم:

أنَّ الحديث المانع من التعرُّض لحيَّات البيوت مختصٌّ بالمدينة النبويَّة بالخصوص المكانيِّ- وقد قيل بالعموم-، وقد يتناوله الخصوص الزماني، بكون قول رسول الله ﷺ: «إنَّ بالمدينة جنًّا أسلموا». يعني في زمنه ﷺ، فلا يستمرُّ الحُكمُ فيما بعدَ زمانِه، وقد استنبطه الباحث مما جاء من دلالة النصِّ في تعليق الحكم على العلَّة بالفاء، ويستثنى من ذلك- في المدينة وغيرها- نوعان من الحيَّات: ذا الطفيتين، والأبتر، ولا يدخل في الحديث حيَّات الصحاري؛ فهنَّ من الفَوَاسق التي تقتَل في الحلِّ والحرم لعموم ضررها.

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جـ19، ص45.

المبحث الخامس: استشكال أحاديث علوم القرآن الكريم في القراءات والنَّسْخ

مدخل:

يَعرِضُ الباحث في هذا المبحث لتحليل ونقد الاستشكالات الواردة على حديث أبي الدرداء ﷺ أنَّه كان يقرأ: (والذَّكرِ والأُنثى)، بِنَقصِ (ما خَلَقَ) من سورةِ اللَّيل، وكذلك حديثُ سببِ نزولِ قوله تعالى: ﴿غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: 95] إستثناءً من الآية الكريمة: ﴿لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَاعِدُونَ﴾ [النساء: 95] الآية، وبيان وجه الصواب في أقوال العلماء في هذين الحديثين بما لا يبقى معه وجه للاستنكار، وذلك ببيان وقوع النسخ بالزيادة في الحديث الأول مع ذكر أمثلة لما وَقَعَ منه في غير ما موضعٍ من كتاب الله ﷻ، وكذلك بيانُ عدمِ تعارُضِ النَّسْخِ بالاستثناءِ الواقع بالزيادة في الحديث الثاني مع حالِ الوحي، مِن سُرعةِ نُزولِهِ إلى رسول الله ﷺ، وبيان كونِ ذلك مِن سَعَةِ رحمةِ الله ﷻ.

المطلب الأول: استشكال قضيَّة اختلاف القراءات القرآنيَّة

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكِل:

«عَن عَلقَمَةَ قَالَ قَدِمنَا الشَّامَ فَأَتَانَا أَبُو الدَّرْدَاءِ فَقَالَ أَفِيكُم أَحَدٌ يَقرَأُ عَلَى قِرَاءَةِ عَبدِ اللهَّ فَقُلتُ نَعَمْ أَنَا. قَالَ فَكَيفَ سَمِعْتَ عَبْدَ اللهَّ يَقرَأُ هَذِهِ الآيَةَ: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ١﴾ [الليل: 1]، قَالَ سَمِعتُهُ يَقرَأُ (**وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى وَالذَّكَرِ وَالأُنْثَى**). قَالَ وَأَنَا وَاللهَّ هَكَذَا سَمِعْتُ رَسُولَ اللهَّ -صلى الله عليه وآله- يَقرَؤُهَا وَلَكِن هَؤُلاَءِ يُرِيدُونَ أَن أَقرَأَ وَمَا خَلَقَ. فَلاَ أُتَابِعُهُم»[(1)]. م ج3 824 / خ 4944.

«فالحديث واضح الاختلاف على وجود كلمة [وما خلق] أو عدم وجودها. فالصحابي أبو الدرداء والراوي علقمة وصاحب القراءة عبد الله: يصرحون بعدم وجود كلمة [وما خلق] قبل جملة [الذكر والأنثى] وحلف على ذلك أبو الدرداء بأنه هكذا سمع النبي يقرؤها أي دون كلمة [وما خلق] !. وإذا فتحنا الآن المصحف على سورة الليل من جزء عمَّ نجد السورة على الشكل التالي: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ١ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ٢ وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلۡأُنثَىٰٓ ٣﴾ [الليل: 1-3]، فنجد كلمة [وما خلق] مثبتة في المصاحف في مشارق الأرض ومغاربها فما قول علماء المسلمين بهذا الحديث؟

1 - هل يقولون بالنسخ؟ المعروف أن النسخ إزالة للشيء وليس إثباتًا وموضوعنا هنا ثبوت كلمة وهي غير ثابتة في قراءة عبد الله، هذا جانب للمسألة، أما الآخر فإن النسخ لا يكون إلا في آيات الأحكام الطلبية على افتراض وجود النسخ في القرآن وهذه الآية ليست طلبية وإنما هي نص خبري والخبر لا يُنسخ، مما يؤكد بطلان القول بالنسخ.

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل أصحاب النبي، باب مناقب عمار وحذيفة رضي الله عنهما، جـ5، ص25، برقم:3742 وغيره، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب ما يتعلّق بالقراءات، جـ1، ص565، برقم:824.

2 - هل يقولون إن ذلك اختلاف قراءات؟ فإن من المعلوم أن اختلاف القراءات يكون بوجود النص كاملاً من حيث الجمل والكلمات ولاختلاف يمكن في طريقة لفظ الكلمة ضمن الأوجه اللغوية المعتبرة في ألسنة العرب ولا يكون حذفاً للكلمة كلها أبداً مما يؤكد أن ذلك ليس اختلاف قراءات!! إذن، لا مفر من القول بأن الحديث المذكور باطل في متنه لتصادمه مع القطعي الثبوت. والقول بغير ذلك يفتح باباً من الترهات والشبهات ويكون مبرراً للطعن في صحة ثبوت القرآن كله بشكل قطعي. فعلى العلماء أن يختاروا أحد المسلكين: إما ردّ الحديث و الحكم عليه بالبطلان، أو التشكيك بصحة القرآن!!»[1].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - النسخ معناه هو: الإزالة، وصورته هنا إثبات.

2 - النسخ لا يكون في نصٍّ خبري، إنما يكون في نصٍّ طلبي (في آيات الأحكام)- على افتراض وجود النسخ-!

-3 لو كان النصُّ من قبيل اختلاف القراءات لكان كاملًا من حيث الجُمَل والكلمات، ويكون الاختلاف في طريقة لفظ الكلمة ضمن الأوجه اللغويَّة المعتبرة في ألسنة (كذا!) العرب، ولا يكون بحذف كلمةٍ كاملة.

4 - جَزَم بكون القول بالنسخ يفتح بابًا من الترَّهات والشبهات، ويكون ذلك مبرِّرًا للطعن في ثبوت القرآن كلِّه بشكل قطعي.

5 - أوجبَ على العلماء أن يختاروا أحد مسلَكين: إمَّا ردّ الحديث وإبطاله، أو التشكيك في صحَّة القرآن الكريم.

(1) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص-330 331، وهو في النشرة المستقلّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص-48 49.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

المستشكِل مسبوق بالملاحدة الذين جعلوا هذا الخبر بابًا للطعن في القرآن الكريم، وكذلك فإنَّ إنكار النسخ في القرآن الكريم سمةٌ أصيلةٌ من سمات القرآنيين (النكرانيين)، فقد أجمعَت طائفتهم على إنكار وقوع النسخ- بأقسامه الثلاثة للحكم أو التلاوة أو لهما معًا- في القرآن الكريم[1]، ويعلِّلون ذلك باستلزامه مخالفةَ القرآن لنفسه، بالطعن في العلم الإلهي لعدم مسايرة بعض الأحكام للظروف الزمنيَّة[2].

والعلماء الذين عرَّفوا النسخ بالإزالة إنَّما عرَّفوه بحسبِ متعلَّق علم أصول الفقه، وهو التأصيل لاستنباط الأحكام العمليَّة من الأدلَّة التفصيلية، فتعريفهم متعلِّق بالأحكام، ولو رجع الأمر إلى أحكام القرآن الكريم والقراءات لاختلف التعريف، والجواب عن استشكاله هذا يكون أوَّلًا بمعرفة أسلافه ممن أنكر النسخ، ثم سياق ردود العلماء عليهم في تثبيت حصول النسخ في القرآن الكريم وحكمته، وكذلك ينبغي التعريف بمصحف عثمان t ومعنى العرضة الأخيرة، ومعرفة اعتراض بعض الصحابة ﷺ عليه في بادئ الأمر.

قال المازري:

«يجب أن يعتقد في هذا الخبر وفيا سواه مما في معناه مما جعله المـُلحدة طعنًا في القرآن ووهنًا في نقله، أنَّ ذلك كان قرءانًا ثم نُسخ ولم يعلم بعض من خالف بالنسخ فبقيَ على الأوَّل، ولعلَّ هذا إنَّما وقع من بعضهم قبل أن يتَّصل به مصحف عثمان المـُجمَع عليه، المحذوف منه كل منسوخ قُرِئَ به، وأمّا بعد ظهور مصحف عثمان ﷺ واشتهارِه، فلا يُظَنُّ بأحد منهم أنَّه أبدًا فيه خلافًا»[3].

(1) خادم حسين، القرآنيون وشبهاتهم حول السنَّة، ص230.
(2) خادم حسين، المرجع السابق.
(3) القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، جـ3، ص201.

حُجَّة أهل العلم في كونها منسوخة:

وهذا خبر صحيح مُسند عن النبي صلى الله عليه وسلم، إلّا إنّها **قراءة منسوخة**؛ لأن قراءة عاصم المشهورة المأثورة عن زرّ بن حُبَيش عن ابن مسعود، عن النبي صلى الله عليه وسلم وقراءة ابن عامر مسندة إلى أبي الدرداء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهما جميعًا ﴿ وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ ﴿٣﴾ ﴾ [الليل: 3]، فهي زيادة لا يجوز تركُها[1].

وقوله: «على افتراض وجود النسخ» فإنَّ النسخَ جائزٌ بنصِّ القرآن الكريم:

﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾ ﴾ [البقرة: 106]، وواقع بنصِّ القرآن الكريم أيضًا: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ۙ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾ ﴾ [النحل: 101][2]، يقول الطبري في تفسيرها:

«وإذا نَسَخْنا حُكمَ آيةٍ، فأبدَلْنا مكانَهُ حُكمَ أُخرى- والله أعلم بما ينزل-، يقول: والله أعلم بالذي هو أصلح لخلقه فيما يبدِّل ويُغَيِّرُ من أحكامه= قالوا: إنما أنت مفترٍ، يقول: قال المشركون بالله المكذِّبون رسولَه لرسولِه: إنما أنت يا محمد مُفترٍ، أي: مكذِّب تخرّص بتقوّل الباطل على الله، يقول الله تعالى: بل أكثر هؤلاء القائلين لك يا محمد: إنما أنت مفتر، جُهَّالٌ، بأنّ الذي تأتيهم به من عند الله ناسخُهُ ومنسوخُه، لا يعلمون حقيقة صحّته»[3].

ويقال له:

«المسلمون كلُّهم متَّفِقون على جواز النَّسخ في أحكام الله تعالى، لِـما لَه في ذلك

(1) ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، جـ4، ص171.

(2) مصطفى زيد، النَّسْخ في القرآن الكريم دراسة تشريعية تاريخيّة نقديَّة (2ج)، (القاهرة: دار الوفاء، ط3، 1408هـ)، جـ1، ص9.

(3) الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، جـ17، ص297.

من الحِكَمِ البالغة، وكلُّهم قال بوقوعِه، وقال أبو مسلم الأصبهاني[1] المفسرِّ: لم يقع شيءٌ من ذلك في القرآن. وقوله هذا ضعيف مردود مرذول»[2].

وحتى أبو مسلم الأصبهاني يمكن حمل قوله على عدم إنكار النسخ:

«إذ لا خلاف بين المسلمين في جواز النسخ عقلًا وشرعًا، ولا في وقوعه فعلًا، ومن ذكر عنه خلاف في ذلك- كأبي مسلم الأصفهاني - فإنَّه إنّما يعني أنّ النسخ تخصيصٌ لزمن الحكم بالخطاب الجديد؛ لأنَّ ظاهرَ الخطاب الأوّل: استمرارُ الحكم في جميع الزمن، والخطاب الثاني دلَّ على تخصيص الحكم الأوّل بالزمن الذي قبل النسخ، فليس النسخُ عندَه رفعًا للحكم الأوّل»[3].

وأمَّا قوله إنَّ النسخ لا يكون في نصٍّ خبري، إنما يكون في نصٍّ طلبي- في آيات الأحكام-. فالنسخ المقصود هناك هو إبطال الحكم الأوَّل، وفيه تكذيب للخبر الأوَّل أو توهيم له، فما «كان خبرًا مجرَّدًا مثل: قام زيد. وهذا عمرو. ووقع أمسِ خطبُ كذا. وزيدٌ الآن قائم. وغدًا يكون أمر كذا= فهو لا يجوز النسخ فيه ألبتَّة؛ لأنَّه تكذيب لهذا الخبر، والله تعالى مُنَزَّهٌ عن الكذب»[4]. فما الذي تغيَّر في الخبر الذي أخبرت به الآية؟!

وخلاصة الجواب فيما حصل في هذه الآية مما نُقِلَ عن أبي الدرداء وابن مسعود رضي الله عنهما:

---

(1) محمد بن علي بن محمد بن الحسين بن مهربزد، أبو مسلم الأصبهاني، الأديب المفسر النحوي المعتزلي، ولد في سنة ست وستين وثلاث مئة، قال يحيى بن مند: في «تاريخه» إنَّه صنَّف «التفسير»، وحدث عن أبي بكر بن المقرئ، وكان عارفًا بالنحو، غاليًا في مذهب الاعتزال، وهو آخر من حدَّث بأصبهان عن ابن المقرئ، مات في سنة تسع وخمسين وأربع مئة.
الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ10، ص115. والذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ18، ص-146 147.

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، جـ1، ص379.

(3) الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، جـ2، ص446.

(4) ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، جـ4، ص72.

أنَّ «الثابت في مصاحف الأمصار والمتواتر: ﴿وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ ۝٣﴾ [الليل: 3]، وما ثبت في الحديث من قراءة: (والذكر والأنثى)، نقل آحاد مخالف للسواد، فلا يُعَدُّ قرآنًا»[1].

ويحتجُّ العلماء لذلك باستقرار الأمر على القراءة المتواترة حتى عند ابن مسعود وأبي الدرداء رضي الله عنهما، فيقول ابن حزم الأندلسي:

«إلّا أنّها قراءة منسوخة لأنّ قراءة عاصم المشهورة المأثورة عن زِرّ بن حُبيش عن ابن مسعود، عن النبي ﷺ، وقراءة ابن عامر مسندة إلى أبي الدرداء، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهما جميعًا: ﴿وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ ۝٣﴾ [الليل: 3]، فهي زيادة لا يجوز تركها»[2].

ومن هنا تُعلَم أهميَّة معرفة مفهوم العرضة الأخيرة وغايتها وهي التي وردت في حديث ابن عباس رضي الله عنهما، قال: كان النبي ﷺ أجود الناس بالخير، وكان أجودَ ما يكون في رمضان حين يلقاهُ جبريل، وكان جبريل عليه السلام يلقاه كلَّ ليلة في رمضان، حتى ينسلخ، يعرض عليه النبيُّ ﷺ القرآن، فإذا لَقِيَهُ جبريل عليه السلام كان أجودَ بالخير مِنَ الريح المُرسَلة[3]. وحديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: كان يَعرِض على النبيِّ ﷺ القرآنَ كلَّ عام مرَّةً، فعَرَضَ عليه مَرَّتين في العام الذي قُبِضَ فيه، وكان يعتكف كل عام عشرًا فاعتكف عشرين في العام الذي قُبِض[4]. وحديث عائشة رضي الله عنها، قالت: «أقبلت فاطمة تمشي كأنَّ مِشيتَها مَشيُ النبيِّ ﷺ، فقال النبي ﷺ: «مرحبًا بابنتي». ثم أجلسها عن يمينه، أو عن شماله،

(1) أبو حيَّان الأندلسي، محمد بن يوسف (ت745هـ)، البحر المحيط في التفسير (10ج)، تحقيق: صدقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر، 1420هـ)، جـ10، ص492.
(2) ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، جـ4، ص171.
(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب أجود ما كان النبي يكون في رمضان، جـ3، ص26، برقم:1902. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب كان النبي ﷺ أجود الناس بالخير من الريح المرسلة، جـ4، ص1803، برقم:2308.
(4) البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب كان جبريل يعرض القرآن على النبي، جـ6، ص186، برقم:4998.

ثم أسرَّ إليها حديثًا فَبَكَتْ، فقلتُ لها: لِمَ تبكين؟ ثم أسرَّ إليها حديثًا فضحكَت، فقلتُ: ما رأيت كاليوم فرحًا أقرب من حزن، فسألتُها عمَّا قال: فقالت: ما كنت لأُفشيَ سرَّ رسول الله ﷺ. حتى قُبِضَ النبيُّ ﷺ، فسألتُها، فقالت: أسرَّ إلي: «إنَّ جبريلَ كان يُعارضني القرآن كل سنة مرَّةً، وإنّه عارَضَني العامَ مرَّتين، ولا أراه إلّا حَضَرَ أَجَلي، وإنَّك أوَّلُ أهلِ بيتي لحاقًا بي». فبكيتُ، فقال: «أما ترضَين أن تكوني سيِّدَةَ نساءِ أهلِ الجَنَّةِ، أو نساء المؤمنين؟». فضحكتُ لذلك»[1].

«والمراد من معارضته له بالقرآن كل سنة: مقابلته على ما أوحاه إليه عن الله تعالى، ليبقي ما بقي، ويذهب ما نسخ، توكيدًا أو استثباتًا وحفظًا؛ ولهذا عرضه في السنة الأخيرة من عمره ﷺ على جبريل مرَّتين، وعارَضَه به جبريل كذلك؛ ولهذا فهم ﷺ اقتراب أجله، وعثمان ﷺ جمع المصحف الإمام على العرضة الأخيرة[2]. كانت المعارضة بحرف واحد...، وهو حرف زيد، وهي القراءة المنزلة التي كتبت بين يدي النبي فور نزولها، وتلقيت عنه»[3].

«وروي عن أبي عبد الرحمن السلمي، قال: كانت قراءة أبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت والمهاجرين والأنصار واحدة، كانوا يقرأون قراءة العامَّة، وهي القراءة التي قرأها رسولُ الله صلى الله عليه وسلم على جبريل مرتين في العام الذي قُبض فيه، وكان على طول أيّامه يقرأ مصحف عثمان، ويتخذه إمامًا.

ويقال: إنَّ زيد بن ثابت شَهِدَ العرضة الأخيرة التي عرضها رسول الله ﷺ على جبريل، وهي التي بيَّنَ فيها ما نُسِخَ وما بَقي.

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوَّة، جـ4، ص-203 204، برقم:3623 و3624. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب فضائل فاطمة بنت النبي، جـ4، ص1905، برقم:2450.

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، جـ1، ص51.

(3) الراجحي، صالح بن سليمان، العرضة الأخيرة (المفترى عليها)، مقال على موقع مركز تفسير: https: / /2u.pw /WBAbZ

قال أبو عبد الرحمن السلمي: قرأ زيد بن ثابت على رسول الله ﷺ»[1].

«وكان زيدٌ قد شهد العَرضة الأخيرة وكان يُقرِئ الناسَ بها حتى مات؛ ولذلك اعتمده الصدّيق في جَمعِهِ، وولّاه عثمانُ كَتَبَةَ المصحَف»[2].

وقضيَّة العرض كانت كما حكاها الشعبيُّ رحمه الله، قال:

«كان الله تعالى يُنزل القرآنَ السنةَ كُلَّها، فإذا كان شهرُ رمضان، عارَضَهُ جبريلُ ﷺ بالقرآن، فيَنسخ ما يَنسخ، ويُثبِت ما يُثبِت ويُحكِم ما يحكم، ويَنْسَئُ ما ينسئ»[3].

«ثم هذه القراءة لم تنقل إلا عمَّن ذكر هنا ومن عداهم قرأوا: ﴿وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ ۝٣﴾ [الليل: 3]، وعليها استقر الأمرُ، مع قوَّة إسناد ذلك إلى أبي الدرداء ومن ذُكر معه، ولعلَّ هذا مما نُسِخت تلاوته ولم يبلغ النسخ أبا الدرداء ومن ذكر معه، والعجب من نقل الحفاظ من الكوفيين هذه القراءة عن علقمة وعن ابن مسعود وإليهما تنتهي القراءة بالكوفة ثم لم يقرأ بها أحد منهم، وكذا أهل الشام حملوا القراءة عن أبي الدرداء ولم يقرأ أحد منهم بهذا، فهذا مما يُقوّي أنّ التلاوة بها نُسِخَت»[4].

وقال ابن العربي:

«قراءة العامة وصورة المصحف: ﴿وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ ۝٣﴾ [الليل: 3]، وقد ثبت في الصحيح أنَّ أبا الدرداء وابن مسعود، كانا يقرآن: (والذكر والأنثى). قال إبراهيم: قدم أصحاب عبد الله على أبي الدرداء فطلبهم فوجدهم، فقال:

---

(1) البغوي، شرح السنة، جـ4، ص525.

(2) الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر (ت794هـ)، البرهان في علوم القرآن (4ج)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1376 هـ)، جـ1، ص237.

(3) ابن الضريس، أيّوب بن يحيى (ت293هـ)، فضائل القرآن وما أنزل من القرآن بمكة وما أنزل بالمدينة، تحقيق: غزوة بُدير، (دمشق: دار الفكر، ط1، 1409هـ)، ص75، برقم:128.

(4) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ8، ص707.

أيكم يقرأ على قراءة عبد الله؟ قالوا: كلُّنا. قال تقرأون: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ۝١﴾ [الليل: 1]؟ قال علقمة: (**والذكر والأنثى**). قال: أشهد أني سمعت رسول الله ﷺ يقرأ هكذا، وهؤلاء يريدون أن أقرأ: ﴿وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلۡأُنثَىٰٓ ۝٣﴾ [الليل: 3]، والله لا أتابعهم.

قال القاضي: **هذا ممّا لا يَلتفت إليه بَشَرٌ، إنما المعوَّل عليه ما في الصحف**؛ فلا تجوز مخالفته لأحد، ثم بعد ذلك يقع النظر فيما يوافق خطه مما لم يثبُت ضبطُه، حسبما بيناه في موضعه؛ فإنّ القرآن لا يثبت بنقل الواحد، وإن كان عدلًا؛ وإنما يثبت بالتواتر الذي يقع به العلم، وينقطع معه العذر وتقوم به الحُجّة على الخلق»[(1)].

«فالقراءات المروية بطريق الآحاد أو المدرجة -وهي التي زيدت في القراءات على وجه التفسير- تندرج تحت الشاذَّة، أمَّا التي لا سند لها مطلقًا، أو ما روي بالمعنى، فلا تدخل في تعريفهما»[(2)].

والمستشكِل عادةً ما يتناقض، فحينًا تراه معظِّمًا لقضيَّة التواتُر- في غير موضعها-، وحينًا آخر- في موضعها- تراه لا يقيم لها وزنًا!

وأمَّا استشكاله أن يكون الاختلاف بين القراءتين- المتواترة الصحيحة والشاذّة بحذف كلمةٍ كاملة، فإنَّ هذا قول مَن لم يطَّلِع على أحكام القراءات، فإنَّه إنَّما ينطبق على القراءات المتواترة العشر، وأمَّا القراءات الشاذَّة ففيها الزائد وفيها الناقص، وفيها ما فيه تغيير من حيث لفظ الكلمة كما يقول المستشكل، كما هو حاصل في القراءات العشر.

---

(1) ابن العربي، أحكام القرآن لابن العربي (4ج)، (بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط3، 1424هـ)، جـ4، ص-404 405.

(2) السندي، عبد القيُّوم، صفحات في علوم القرآن، (مكة المكرمة: المكتبة الإمداديَّة، ط1، 1415هـ)، ص82، ويُنظَر: أبو داود، سليمان بن نجاح (ت496هـ)، مختصر التبيين لهجاء التنزيل (5ج)، (المدينة النبوية: مُجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1423هـ)، جـ1، ص295.

فمن الناقص عن المتواتر المشابه لما وقع في قراءة أبي الدرداء وقديم قراءة ابن مسعود رضي الله عنهما: قراءة أُبي بن كعب t ممَّا خالف رسم المصحف بالنقص عن المتواترِ فعُدَّ قراءةً شاذَّة:

(وجعلوا الملائكة عبادَ الرحمن إناثا) ليس فيه (الذين هم) في سورة الزخرف[1]. وهو نادر.

ومن الزائد على المتواتر- وهو كثير-:

قراءة ابن عبَّاس رضي الله عنهما: «(ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلًا من ربكم **في مواسم الحج**)»[2]. فزاد (في مواسم الحجِّ). والمثال المشهور في زيادة (صلاة العصر) بعد (الوسطى) في آية: ﴿ حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴿٢٣٨﴾ ﴾ [البقرة: 238][3].

وممَّا يقع بين القراءات المتواترة من الاختلاف اليسير في اللفظ مما عناه المستشكل:

ما في قراءة (لَغوب)- بفتح اللام- وهي شاذَّة[4].

فَكَتَبَ الصحابةُ «المصاحفَ على لفظ لُغة قريش والعَرضة الأخيرة، وما صحَّ عن النبي ﷺ واستفاض دون ما كان قبل ذلك مما كان بطريق الشذوذ والآحاد من زيادة، وإبدال وتقديم وتأخير وغير ذلك»[5]. وكانت القراءة التي رويَت في الحديث عن أبي الدرداء وابن مسعود رضي الله عنهما من قبيل الآحاد، والظاهر

(1) أبو عبيد، فضائل القرآن ومعالمه وأدبه، ص311.
(2) أبو عبيد، المصدر السابق ، ص291.
(3) مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب الدليل لمن قال: الصلاة الوسطى هي صلاة العصر، جـ1، ص437، برقم:629.
(4) الفرَّاء، يحيى بن زياد (ت207هـ)، معاني القرآن، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، (القاهرة: الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ط1، 1972م)، جـ3، ص80.
(5) ابن الجزري، محمد بن محمد (ت833هـ)، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ)، ص23.

أنَّ ابن مسعود قد تركها؛ لأنَّ الرواية عنه التي رواها زِرُّ بن حُبَيش جاءت على وفق رواية المصحف الجامع وما جاء في العرضة الأخيرة.

«والثابت في مصاحف الأمصار والمتواتر: ﴿وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلۡأُنثَىٰٓ ٣﴾ [الليل: 3]، وما ثبت في الحديث من قراءة: (والذكر والأنثى) نقلُ آحادٍ مخالفٌ للسواد؛ فلا يُعدُّ قرآنًا»[1].

فهو إذن مخالف لشرطين من شروط القبول وهما: موافقة رسم المصحف، والتواتر.

وأمَّا جزمُهُ بكون القول بالنسخ يفتح بابًا من الترَّهات والشبهات، ويكون ذلك مبرِّرًا للطعن في ثبوت القرآن كلِّه بشكل قطعي، فهذا بحسب ما انتهى إليه علمه، وما اقتضاه معتقده، وإلّا فإنَّ أهل السنَّة لا يرون في ذلك غضًّا من القرآن الكريم ولا من السنَّة النبويَّة المطهَّرة، ولا مثارًا للتعارض بينهما، فهما من مشكاةٍ واحدة.

ومن هنا يمكن أن يقال إنَّه نسخ من نوع آخر، كما قاله الطاهر بن عاشور في تأويل حديث أبي الدرداء t:

«أنَّه [ﷺ] أقرأها أبا الدرداء أيَّام كان القرآن مرخَّصًا فيه أن يُقرأ على بعض اختلاف، ثم نُسِخَ ذلك الترخيص بما قرأ به النبيء صلى الله عليه وسلم في آخر حياته، وهو الذي اتفق عليه قراء القرآن»[2].

وبنحوه قال مساعد الطيَّار:

«وهذه القراءة لا يُقرأ بها؛ لمخالفتها رسمَ المصحف الذي ثبت فيه لفظ: «وما خلق»، وإنَّما هي منسوخة، قرأ بها الرسول صلى الله عليه وسلم، ثمَّ نُسِخت

(1) أبو حيَّان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، جـ10، ص492.
(2) الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، جـ30، ص380.

فيما نُسِخَ في العرضة الأخيرة؛ لأنّها لو كانت غير ذلك، لثبت رسمُها في أحد مصاحف عثمان، كما ورد إثباتُ بعض الألفاظ في مصحف، وحذفُها من مصحف غيره»[1].

وأمَّا إيجاب المستشكِل على العلماء أن يختاروا أحد مسلكَين: إمَّا ردَّ الحديث وإبطاله، أو التشكيك في صحَّة القرآن الكريم، فهذا ما لا ينبغي في البحث العلمي ما لم تقُم عليه الحجَّة البيِّنة، وقد ظهر بما تقدَّم من سياق تاريخي لاستنكار أبي الدرداء أوَّلًا للقراءة المتواترة، ثم مصيره إلى الإقراء بها فيما نُقِل من قراءة أهل الشام، وكذلك قراءة ابن مسعود التي نقلها أهل الكوفة، ظهر إمكان تصحيح الحديث وتصحيح التلاوة المتواترة وبيان شذوذ القراءة المخالفة للنقل المتواتر الموافق لرسم المصحف. ولله الحمد.

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ قراءة أبي الدرداء ﵁ قراءة منسوخة بالعرضة الأخيرة، وهي شاذَّة لأنَّها نقلُ آحاد مخالف لسواد المصحف ورسمه، ومن أدلّة تركها: أنَّها ليست في القراءة المستقرَّة بالشام، وبعض أسانيدها تتصل بأبي الدرداء ﵁، ولا في قراءة ابن مسعود ﵁ المستقرَّة بالكوفة، ولا يُستغرب النسخُ بالزيادة؛ فقد وقعت مَثُلاتٌ لهذه القصَّة، منها ما جاء في القراءة الشاذَّة (وجعلوا الملائكة عباد الرحمن إناثًا) بإسقاط (الذين هم) وغيرها.

---

(1) الطيار، مساعد بن سليمان، تفسير جزء عمَّ، (الدمام: دار ابن الجوزي، ط8، 1430هـ)، ص163. حاشية برقم:1.

المطلب الثاني: استشكال قضيَّة وجود النسخ في القرآن الكريم

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكل سامر إسلامبولي:

«عَنِ البَرَاءِ قَالَ لَمَّا نَزَلَت ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: 95]، قَالَ النَّبِيُّ - صلى الله عليه وآله- «ادعُوا فُلاَنًا». فَجَاءَهُ وَمَعَهُ الدَّوَاةُ وَاللَّوحُ أَوِ الكَتِفُ فَقَالَ: «اكتُب: لاَ يَستَوِى القَاعِدُونَ مِنَ الـمُؤمِنِينَ وَالـمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ». وَخَلْفَ النبي- صلى الله عليه وآله - ابنُ أُمِّ مَكتُوم، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَنَا ضَرِيرٌ. فَنزَلَت مَكَانَهَا: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: 95]»[1]. خ 4594/ م 1898

«الملاحظ من دراسة النص أن الآية نزلت وانتهت وقد كتبها الكاتب في اللوح كما في روايات أخرى. فتدخل ابن أم مكتوم وكان جالساً خلف النبي وقال معترضاً: يا رسول الله أنا ضرير؟ فسرعان ما تم التعديل والاستدراك ونزلت جملة (غير أولي الضرر) ليتم تلافي القصور في النص. وأمر رسول الله بوضعها بعد جملة (لا يستوي القاعدون من المؤمنين) وفعلاً قام الكاتب بحكِّ النص المكتوب ليوسع للجملة الجديدة مكاناً، والحك ما زال موجوداً في اللوح كما في روايات أخرى.

فالسؤال المطروح هو: إذا كان الرسول لم يرَ وينتبه لوجود ابن أم مكتوم وأنه أعمى ومعذور، فهل الله سبحانه وتعالى غفل[2] عن هذا حتى نزل النص وانتهى وبعد اعتراض واستدراك ابن أم مكتوم وتذكر الله سبحانه ذلك فعدَّل

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، سورة النساء، باب لا يستوي القاعدون من المؤمنين، جـ6، ص48، برقم:4594، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب سقوط فرض الجهاد عن المعذورين، جـ3، ص1508، برقم:1898.

(2) تعالى الله علوًّا كبيرا!

في النص؟! والجواب قطعاً بالنفي فالله سبحانه وتعالى لا ينسى شيئاً كما أخبر عن نفسه: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴿٦٤﴾﴾ [مريم: 64]، ولا يغفل عن أي أمر لأن ذلك يتعارض مع صفات الألوهية. فمن هذا الوجه يكون الحديث باطلاً ومنكراً في متنه»[1].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

استشكال هذا الحديث راجع في جملته إلى ما مرَّ مِن قبلُ في استشكال سامر إسلامبولي لنَسخ الأحكام، ولم يدرِ أنَّ الله يمحو ما يشاء ويُبِتُ وعنده أُمُّ الكتاب، فغَفَلَ أو تغافَل، وأنَّ الله قد نصَّ في كتابه على النَّسخ، إذ قال: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾﴾ [البقرة: 106].

ثالثًا: نقد الاستشكال:

تقدَّم في موضع سابق بيان ثبوت النسخ في الأحكام، وممّا قاله ابن حزم الأندلسي في ردِّه على اليهود الذين ينكرون النسخ ليحافظوا على دينهم وتوراتهم المحرَّفة من أن ينسخَها القرآنُ الكريم:

«**أنكرَ اليهودُ النَّسْخَ، وقالوا إنَّه يؤذِن بالغلط والبَدَاء**[2]، وهم قد غلِطوا؛ لأنَّ النسخَ رفعُ عبادة قد علم الآمر أنَّ بها خيرًا، ثمَّ إنَّ للتكليف بها غاية ينتهي إليها

(1) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص340، وهو في النشرة المستقلَّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص62.

(2) «البَدَاءُ له معانٍ: البداء في العلم، وهو: أن يَظهَرَ له خلافُ ما عَلِم؛ ولا أظنُّ عاقلاً يعتقدُ هذا الاعتقاد.
والبَداء في الإرادة، وهو: أن يظهر له صوابٌ على خلاف ما أراد وحكم.
والبَداء في الأمر: وهو أن يأمر بشيء، ثم يأمر بشيء آخر بعده بخلاف ذلك، ومن لم يجوِّز النَّسخ ظنَّ أنَّ الأوامر المختلفة في الأوقات المختلفة متناسخة».
الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت548هـ)، المِلَلُ والنِّحَل (3ج)، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، (القاهرة: مؤسسة الحلبي، 1387هـ)، جـ1، صَ-148 149.

ثم يرفع الإيجاب، والبَداء هو: الانتقال عن المأمور به بأمر حادث لا بعلم سابق، ولا يمنع جواز النسخ عقلًا لوجهين:

أحدهما: لأنَّ للآمر أن يأمر بما شاء.

وثانيهما: أنَّ النفس إذا مَرنَت على أمرٍ، أَلِفَتْهُ، فإذا نُقِلَت عنه إلى غيره، شقَّ عليها؛ لمكان الاعتياد المألوف، فظهر منها بإذعان الانقياد لطاعة الأمر، وقد وقع النسخُ شرعًا؛ لأنَّه ثبت أنّ مِن دين آدم عليه السلام في طائفة من أولاده جواز نكاح الأخوات وذوات المحارم والعمل في يوم السبت، ثمّ نُسِخَ ذلك في شريعة الإسلام»[1].

وهذا الذي عبَّر عنه ابن حزم الأندلسي في سياقه لقول اليهود بالغلط والبَداء هو ذاته الوارد في كلام المستشكِل سامر إسلامبولي في دواعي اعتراضه على القول بالنسخ.

وممَّا يحسن التنويه به ههنا، أنَّ هذا الحديث لم ينفرد به صحابيٌّ واحد وهو البراء بن عازب رضي الله عنه، بل رواه كذلك زيد بن ثابت رضي الله عنه كاتب الوحي وحاضر القصَّة، فيما رواه الصحابي سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه، أنه قال: «رأيتُ مروانَ بنَ الحكم جالسًا في المسجد، فأقبلت حتى جلست إلى جنبه، فأخبَرَنا أنَّ زيدَ بن ثابتٍ أخبره: أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم أملى عليه: (لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله)، قال: فجاءه ابنُ أُمِّ مكتوم وهو يُمِلُّها عليَّ، فقال: يا رسول الله! لو أستطيع الجهادَ لجاهدتُ- وكان رجلًا أعمى-، فأنزل الله تبارك وتعالى على رسوله صلى الله عليه وسلم- وفخذه على فخذي، فثقلت علي حتى خِفتُ أن ترضَّ فخذي، ثم سُرّيَ عنه، فأنزل الله عز وجل-: ﴿غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ﴾[النساء: 95]»[2].

(1) ابن حزم الأندلسي، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، تحقيق: عبد الغفار البنداري، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1406هـ)، ص8. والنسخة سقيمة التحقيق!

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب قوله تعالى: (لا يستوي القاعدون)، جـ4، ص25، برقم:2832.

وفي لفظٍ: «قال زيد: فأنزلها الله وحدَها، فألحقتها، والذي نفسي بيده لكأنّي أنظر إلى ملحقها عند صدع في كتف»[1].

وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما بمعناه[2]، وزيد بن أرقم [3]t، وقد جزم الطبريُّ بأنَّ الأخبار متظاهرة بأنّ قوله: ﴿غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: 95]، نزل بعد قوله: (لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم)، استثناءً من قوله: (لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون)[4]. ثمَّ ساقَ بعضَها من المرفوعات والآثار.

وفي حاقِّ الأمر فإنَّه لا يمتنع نزول الوحى على النبيِّ ﷺ في أسرع من طرفة العين[5]، ويدلُّ على ذلك ما جاء في هذا الحديث وغيره من شأن الوحي، وما كان الصحابة ﷺ يراجعون رسول الله ﷺ من المسائل فينزل الوحي مباشرةً بحكم الله تعالى فيها.

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ النسخ ثابت في القرآن الكريم، وأنَّ إنكار النسخ هو من دين اليهود حتى يحافظوا على دينهم المحرَّف من تصحيح الأنبياء عليهم السلام، وقولهم إنَّه مؤذِنٌ بالبَداء مردود عليهم، لأنَّ النسخَ رفعُ حكم شرعيٍّ قد علم الآمر أنَّ به خيرًا، ثمَّ إنَّ للتكليف به غاية ينتهي إليها ثم يرفع الإيجاب، والبداء منافٍ للعلم السابق، وهو جائز عقلًا، واقع شرعًا.

(1) أبو داود السجستاني، سنن أبي داود ، كتاب الجهاد، باب في الرخصة في القعود من العذر، جـ3، ص11، برقم:2507.
(2) الترمذي، جامع الترمذي (سنن الترمذي)، أبواب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب ومن سورة النساء، جـ5، ص241، برقم:3032. وقال عَقِبَه: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه من حديث ابن عباس، ومِقْسَم، يقال: هو مولى عبد الله بن الحارث، ويقال: هو مولى ابن عباس، وكنيته أبو القاسم».
(3) الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، جـ9، ص89.
(4) الطبري، المصدر السابق، جـ9، ص86.
(5) ابن بطّال، شرح صحيح البخاري، جـ3، ص246.

المبحث السادس: استشكال أحاديث القضاء والشهادات

مدخل:

إنَّ قضيَّةَ عدالَةِ الصحابةِ ﷺ عمومًا وأبي هريرة ﷺ بوجه الخصوص تعدُّ من أهم القضايا التي يثير القرآنيون المنكرون للسنَّة- كليًّا أو جزئيًّا- الاستشكالات عليها كُلَّما وجدوا مناسبة لذلك، وممّا تعرّض له سامر إسلامبولي في قضيَّة عدالة أبي هريرة رضي الله عنه: روايته حديث «مَن أَدركَهُ الفجرُ وهوَ جُنُبٌ فلا يَصُم»، وتعارُضَه مع فِعلِ النبيِّ ﷺ فيما ترويه أُمَّهاتُ المؤمنينَ رضي الله عنهن، وقد كان بإمكانه النظر في سبيل تعاطي أهل العلم مع امثال هذا التعارُض بين الأحاديث، لكنَّه آثَرَ اتِّخاذَهُ مَزغلًا للطعن في عدالةِ أبي هريرةَ ﷺ، وتعرَّض المستشكلُ من هذا الباب لحديث «ناقصاتِ عقلٍ ودينٍ»، وهو من الأحاديث التي يكثُر تعاطي منكري السنّة السلبي معها، وحوّل إسلامبولي دلالَتَهُ إلى وجهةِ العنصريَّة ضدَّ جنسِ النِّساءِ، ثم تناوَلَ مسألة نقص الأهلية في الشهادات، وتخرّصَ الأسباب لما زَعَمَهُ مِن كونِ الحديثِ موضوعًا، وهو ما عُقِدَ هذا المبحث ابتغاءَ تحليلِه ونقدِه.

المطلب الأول: الاستشكالات المثارة على عدالة الصحابة رضي الله عنهم

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكل سامر إسلامبولي:

«عَن أَبِى بَكرٍ قَالَ سَمِعتُ أَبَا هُرَيرَةَ - رضى الله عنه - يَقُصُّ يَقُولُ فِى قَصَصِهِ مَن أَدرَكَهُ الفَجرُ جُنُبًا فَلاَ يَصُم. فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ - لأَبِيهِ - فَأَنكَرَ ذَلِكَ. فَانطَلَقَ عَبدُ الرَّحمَنِ وَانطَلَقتُ مَعَهُ حَتَّى دَخلنَا عَلَى عَائِشَةَ وَأُمِّ سَلَمَةَ - رضى الله عنهما - فَسَأَلَهُمَا عَبدُ الرَّحمَنِ عَن ذَلِكَ- قَالَ - فَكِلْتَاهُمَا قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ- صلى الله عليه وآله- يُصبِحُ جُنُبًا مِن غَيرِ حُلُم ثُمَّ يَصُومُ - قَالَ - فَانطَلَقنَا حَتَّى دَخلنَا عَلَى مَروَانَ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ عَبدُ الرَّحمَنِ. فَقَالَ مَروَانُ عَزَمتُ عَلَيكَ إِلاَّ مَا ذَهَبتَ إِلَى أَبِى هُرَيرَةَ فَرَدَدتَ عَلَيهِ مَا يَقُولُ - قَالَ - فَجِئنَا أَبَا هُرَيرَةَ وَأَبُو بَكرٍ حَاضِرُ ذَلِكَ كُلِّهِ - قَالَ - فَذَكَرَ لَهُ عَبدُ الرَّحمَنِ فقَالَ أَبُو هُرَيرَةَ أَهُمَا قَالَتَاهُ لَكَ قَالَ نَعَم. قَالَ هُمَا أَعلَمُ. ثُمَّ رَدَّ أَبُو هُرَيرَةَ مَا كَانَ يَقُولُ فِي ذَلِكَ إِلَى الفَضلِ بنِ العَبَّاسِ فَقَالَ أَبُو هُرَيرَةَ سَمِعتُ ذَلِكَ مِنَ الفَضلِ وَلَم أَسمَعْهُ مِنَ النَّبِيِّ- صلى الله عليه وآله-. قَالَ فَرَجَعَ أَبُو هُرَيرَةَ عَمَّا كَانَ يَقُولُ فِي ذَلِكَ. قُلتُ لِعَبدِ المَلِكِ أَقَالَتَا فِي رَمَضَانَ قَالَ كَذَلِكَ كَانَ يُصْبِحُ جُنُبًا مِن غَيرِ حُلُمٍ ثُمَّ يَصُومُ»[1]. م 2645/ خ.

«الملاحظ من خلال تحليل الحديث ما ياتي:

1 - إيهام أبي هريرة للناس بأن الحديث سمعه من النبي وذلك بعدم تصريحه بالقائل، وهذه الأمور هي من الأحكام الشرعية التي ما ينبغي القول فيها إلا عن نص كونها أموراً توقيفية لا تدرك بالعقل، فقول أبي هريرة ذلك

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب الصائم يصبح جنبًا، جـ3، ص29، برقم:1926، وغيره، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب صحّة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب، جـ2، ص779، برقم:1109. ولم يذكر للبخاري رقمًا، وقدَّم مسلمًا عليه لأنّ اللفظ له، ولعلّه بحث عنه بهذا اللفظ في الشاملة فلم يجده!

الحكم وخاصة أنه عاصر النبي يوهم السامع أنه حكم شرعي سمعه من النبي. ذلك نرى أن في رواية أخرى قال: إن النبي قاله وليس هو: أنبأ محمد بن منصور قال حدثنا سفيان عن عمرو عن يحيى بن جعدة قال سمعت عبد الله بن عمرو القارئ قال سمعت أبا هريرة يقول: لا ورب هذا البيت ما أنا قلت : من أدركه الصبح وهو جنب فلا يصوم ، محمد ورب الكعبة قاله. «سنن النسائي الكبرى». واضطرب أبو هريرة في إسناد الحديث ممن سمعه (فِي رِوَايَة النَّسَائِيِّ قَالَ أَبُو هُرَيْرَة : « أَخْبَرَنِيهِ أُسَامَة بْن زَيْد » وَفِي رِوَايَة « أَخْبَرَنِيهِ فُلَان وَفُلَان »).

2 - إن هذا الحكم هو تكليف بما لا يستطاع، لأن الجناية[1] ليست هي بيد الإنسان فكيف يؤمر بصيام رمضان وبالوقت نفسه يأتي هذ الحكم المتعسف الخالي من المنطق ؟!

3 - لا علاقة للصيام بموضوع الجنابة؛ فإنه من المعلوم أن الصيام يكون بالامتناع عن الطعام والشراب والجماع ليس إلا.

4 - هذا الأمر لو كان صحيحًا كما رواه أبو هريرة لوجب أن يعرفه الناس كلهم لأنه من الأمور الضرورية لعبادتهم وهو شيء متعلق بكل فرد بعينه، بينما نلاحظ أن أغلب الناس لا يعرفونه ولا يعرفه إلا أبو هريرة الذي تأخر عن إسلامه! فهذا الحكم خفي على كبار الصحابة بل وجمهورهم والتابعين ولا ندري كيف كانوا يصومون قبل رواية أبي هريرة لهذا الحكم في زمن مروان ابن الحكم ؟!!

5 - عندما سمع الناس هذا الحكم من أبي هريرة استنكروه في أنفسهم ورفضوه لمخالفته للمعقول والفطرة، ومع ذلك أرادوا التأكد منه لحرصهم على أمور دينهم فتوجهوا بالسؤال إلى أمهات المؤمنين زوجات النبي فهن

(1) كذا! والظاهر أنّه أراد (الجنابة).

لا شك اعلم الناس بتلك المسائل، فأجبنهم بما هو معلوم بالضرورة من الدين عند الناس جميعاً فقلن: «كان النبي يصبح جنباً من غير حلم ثم يصوم»، أي يصبح جنباً من عملية الجماع وهو عمل مقصود ويصوم، فما بالكم لو أصبح جنباً من حلم وهو نائم فهذا من باب أولى!!

6 – عندما سمع الناس هذا الحكم من أمهات المؤمنين أرادوا أن يتحققوا من صدق عدالة أبي هريرة فطالبوه بالدليل بعد أن أعلموه أن الرسول لم يقل ذلك بدليل فعله مع أمهات المؤمنين زوجاته. فلما شعر أبو هريرة بأن الحلقة قد ضاقت وليس هناك أي مفر أسعفته ذاكرته بطريقة للخلاص فاعترف بعدم سماع هذا الحكم مباشرة من النبي وحتى يتنصل من المسؤولية ويرميها على غيره ادعى انه سمع هذا الحكم من رجل غيره وحتى يقطع عملية التثبت من صدقه اختار رجلاً ميتاً ؟!!! الخلاصة: أن هذا الحديث له احتمالان:

الأول: الحكم على الحديث بالبطلان والوضع وبالتالي فأبو هريرة بريء من تهمة الكذب.

الثاني: إذا كان الحديث صحيحاً فيجب إعادة النظر في عدالة أبي هريرة والحذر من رواياته كلها ولا يلتفت إلى أي تبرير يحاول أن يرفع تهمة الكذب عن أبي هريرة، وبالوقت نفسه يثبت صحة الحديث فهذا جمع بين المتناقضات، نحو قولهم في الشرح أنَّ هذا الحكم لعله كان سابقاً ثم انتسخ ولم يدر أبو هريرة بالنسخ، وإنما وصل إليه الحكم المنسوخ، فهذا قول متهافت؛ لأنَّ أبا هريرة قد تأخر إسلامه فهو لم يعاصر النبي سوى سنة ونيف ولعل أقل من ذلك، هذا جانب، أما الآخر، فهو أن هذا الحكم الذي قالوا بنسخه لم يروه إلا أبو هريرة، والمفروض أن يكون معلوماً بالضرورة عند الجميع، والجانب الآخر أيضاً، هو أن الحكم الذي قالوا عنه إنه ناسخ هو معلوم بالضرورة عند الناس جميعاً

وقطعاً أبو هريرة يعلم بذلك وهو من يتتبع الأحاديث؟ والناس الذين ذهبوا إلى زوجات النبي ليسألوهن لم يكن الدافع هو العلم بالأمر لأن علمهم به موجود سابقاً بالضرورة، ولكنهم ذهبوا ليضربوا النقل الذي أتى به أبو هريرة بالنقل الأوثق منه ويضعوا على أبي هريرة نقطة ويعلموه بأنهم كاشفو تقوُّله على النبي لذلك حاصروه بالرواية وطلبوا منه أن يسند الرواية فأفلت منهم عندما عزاها إلى ميت وبالتالي لم يستطيعوا أن يثبتوا كذبه، والفضل بن العباس قتل يوم اليمامة سنة خمس عشرة، ولا خلاف بين اثنين إن اليمامة كانت أيام أبي بكر سنة إحدى أو اثنتي عشرة وقال ابن سعد مات بناحية الأردن في خلافة عمر والأول هو المعتمد وبمقتضاه جزم البخاري فقال مات في خلافة أبي بكر. «الإصابة في تميز الصحابة»»[1].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - ساقَ الحديثَ تحت عنوان: إعادة النظر في عدالة أبي هريرة.

2 - لم يَعرف موضع الحديث في «صحيح البخاري» فلم يَذكر رقمَه، ولم يكلِّف نفسه الرجوع إلى الكتاب ليتوثَّق من وجود الحديث فيه.

3 - زَعَمَ أنَّ أبا هريرة أوهمَ الناسَ بأنَّه سمع الحديثَ من النبي ﷺ.

4 - زعَمَ أنَّ هذا الحكم هو تكليف بما لا يستطاع؛ لأنَّ الجنابة ليست هي بيد الإنسان فكيف يؤمر بصيام رمضان ووصَفَه الحكم بالمتعسف الخالي من المنطق.

5 - استند على رواية خارج «الصحيحين» فيها: ما أنا قلتُ: مَن أدركه الصبح وهو جُنُبٌ فلا يصُم، محمد وربِّ الكعبة قاله.

(1) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص306-308، وهو في النشرة المستقلّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص-15 18.

6 – نسبته الاضطراب في تسمية من أخذ الحديث عنه إلى أبي هريرة ﷺ دونَ مَن تحتَه من الرواة.

7 – زعمُه أنَّ الناس لمَّا سمعوا من أُمَّهات المؤمنين ما يخالف ما يقول أبو هريرة ﷺ طالبوه بالدليل فضاقت عليه الحلقة، فاضطُرَّ إلى افتراء- حسب زعمه- نسبة تبعة الحديث إلى رجل ميِّت.

8 – قوله بعدم احتمال الجمع بين الحديثين بنسخ حديث أُمَّهات المؤمنين لحديث أبي هريرة ﷺ بدعوى تأخُّر إسلام أبي هريرة ﷺ.

9 – انتهاؤه إلى نتيجةً تتضمَّن مصادرة المطلوب، أنَّ في الحديث احتمالين:

الأول: الحكم على الحديث بالبطلان والوضع وبالتالي فأبو هريرة بريء من تهمة الكذب.

الثاني: إذا كان الحديث صحيحاً فيجب إعادة النظر في عدالة أبي هريرة والحذر من رواياته كلها ولا يلتفت إلى أي تبرير يحاول أن يرفع تهمة الكذب عن أبي هريرة.

10 – قوله إنَّ أبا هريرة ﷺ لم يعاصر النبي ﷺ سوى سنة ونيِّف.

11 – أنّ هذا الحكم الذي قالوا بنسخه لم يروه إلّا أبو هريرة، والمفروض أن يكون معلوماً بالضرورة عند الجميع، والجانب الآخر أيضاً، هو أن الحكم الذي قالوا عنه إنه ناسخ هو معلوم بالضرورة عند الناس جميعًا.

12 – قوله بأنَّ أبا هريرة ﷺ أحال على ميِّت لئلا ينكشف- في زعمه- كذبه، والكذب لا يخفى ولو كان بالإحالة على ميت، وقد افتُضِحت إحالات رواة من هذا القبيل.

13 - هو وإن ذَكَرَ احتمالَين اثنين، إلّا إنَّه يظهر بوضوح ترجيحه لتكذيب أبي هريرة ﷺ- حاشاه- ونسبته إلى تعمُّد الكذب على رسول الله ﷺ.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

المستشكل مسبوق بأسلافه في الطعن على أبي هريرة بذريعة رواية هذا الحديث، فقد سبقه الإمامي عبد الحسين الموسوي[1]، وأُقدِّم بسياق نصوصٍ من كلام سامر إسلامبولي تبيِّن موقفه المتحيِّز المناهض للصحابة وحكمه المسبق عليهم، فهو يقول:

«إنَّ مفهوم الصحابيِّ ليس مفهومًا دينيًّا محدَّد (كذا!) مثل مفهوم الصلاة والصيام والحج، وبالتالي يرجع ضبطُه إلى دلالته لسانًا وثقافةً (القرآن)»[2]. وتوصَّل ببحثه في آياتٍ ذُكِرَ فيها أحد مباني (صحِب) أنَّه لا يُشتَرَطُ في الصاحب أن يكون موافقًا في فِكْرِهِ لصاحبه[3]، ثمَّ انتهى إلى أنَّ القرآن لم يُعطِ لمفهوم الصُّحبة أيَّ ميزة أو فضل؛ لاحتمال وجود الصاحب المخالف بالفكر، والسلبي في التعايُش مثل صاحبي الجنَّة (كذا!)[4].

ومغزاه من هذا الكلام: السعي لنقض عدالة الصحابة ﷺ، بداعي أنَّ الصُّحبة لا يلزم منها الموافقة في الفِكر، نعم هي كذلك، فالصاحب (مفردةٌ) لا تُفهمُ مدحًا ولا ذمًّا حتى تقترِن بما يدلُّ على أحدهما، ألا نرى أنَّ لفظة (أصحاب الجنَّة) صفة مدحٍ لاقترانها بما يستوجب المدح، بعكس (أصحاب النار) التي انقلبت صفة ذمٍّ للموجب نفسه، وأيُّ صفةِ مدحٍ أجلُّ من (صاحب رسول الله ﷺ)؟!

(1) الموسوي، أبو هريرة، ص162.
(2) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص224.
(3) إسلامبولي، المرجع السابق ص-224 225.
(4) إسلامبولي، المرجع نفسه، ص225.

بل إنَّه يتمادى في مذهبه فيقرِّرُ أنَّ «مفهوم أصحاب النبيِّ عامٌّ يشمل المؤمنين به والكافرين»![1]

وما درى المستشكِل أنَّ إسقاطَ عدالة الصحابة إسقاطٌ للدين؛ فإنَّهم ﷺ هم مَن نقَلَهُ إلينا قراءنًا وسنَّة، يقول أبو زُرعة الرازي:

«إذا رأيتَ الرجل ينتقص أحدًا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاعلم أنّه زنديق؛ وذلك أنَّ الرسول صلى الله عليه وسلم عندنا حقٌّ والقرآن حقٌّ، وإنّما أدّى إلينا هذا القرآنَ والسُّننَ أصحابُ رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنّما يريدون أن يجرحوا شهودَنا ليُبطلوا الكتاب والسنة، والجرحُ بهم أولى وهُم زنادقة»[2].

والمستشكِل لا يوافِقُ على كون القرآن الكريم قد نُقِلَ إلينا بالأسانيد، بل يقول إنَّه قد نُقِلَ بالممارسة الجمعيَّة![3] ويقول في ذلك:

«لا فضلَ لأحدٍ من الناس في حفظ وتوصيل القرآن إلينا، لأنَّه وصل من خلال ظاهرة التتابُع المتنامية مع الزمن بوسيلة الحفظ والتلاوة له باللسان وفي الصلوات، والتوثيق له خطًّا في الصُحُف، ومطابقة خطِّه لمحلِّه من الواقع، والتتابُع مسألة اجتماعيَّة لا تخضع لعمليَّة السند والعنعنة»[4]. كذا قال! وحكاية كلامه مغنيةٌ عن التعرُّض لنقضه.

والاستشكال الوارد على هذا الحديث قديم، وسلَفُ سامر إسلامبولي في إثارة هذا الاستشكال بقصد الطعن في راوية الإسلام وحافظ السنَّة أبي هريرة

(1) إسلامبولي، المرجع نفسه، ص227.
(2) الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت463هـ)، الكفاية في علم الرواية، تحقيق: أبي عبد الله السورقي وآخرين، (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، 1357هـ)، تصوير: (بيروت: دار الكتب العلمية، 1409هـ)، ص49.
(3) الخطيب البغدادي، المصدر السابق، ص231.
(4) الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 229.

ﷺ هو: إبراهيم النظَّام شيخ المعتزلة[1]، الذي وُصِفَ بكونه يحكِّم عقله في الأحاديث، فإن كان عقلُه لا يُقِرُّ الحقيقة التي رواها الحديث، أنكرَ الحديثَ في شدَّة غريبة[2]، وقد انتحل المستشكل عبارته في ردِّ هذا الحديث:

«وقد روى (يعني أبا هريرة ﷺ) «من أصبح جُنُبًا، فلا صيام له».

فأرسل مروان في ذلك إلى عائشة وحفصة، يسألها، «فقالتا: كان النبي صلى الله عليه وسلم يصبح جُنُبًا من غير احتلام، ثم يصوم. فقال للرسول: اذهب إلى أبي هريرة حتى تعلمه. فقال أبو هريرة: إنّما حدّثني بذلك الفضلُ بن العباس. فاستشهدَ ميتًا، وأوهَمَ الناسَ أنَّه سَمِعَ الحديث من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يسمعه»[3].

أو أن يكون اقتبسها من أبي ريَّة[4]، الذي نسَبها إلى ابن قتيبة إمَّا جهلاً بصاحب

(1) المعتزلة: فرقة إسلامية نشأت في أواخر العصر الأموي وازدهرت في العصر العباسي، وقد اعتمدت على العقل المجرد في فهم العقيدة الإسلامية لتأثرها ببعض الفلسفات المستوردة مما أدى إلى انحرافها عن عقيدة أهل السنة والجماعة. وقد أطلق عليها أسماء مختلفة منها: المعتزلة والقدرية والوعيدية وغيرها.
وقد سمَّوا بذلك بعد أن اعتزل إمامهم المؤسس واصل بن عطاء الغزَّال (80– 131هـ)حلقة الحسن البصري؛ لقوله بالمنزلة بين المنزلتين، فقال الحسن: «اعتزلنا واصل»، وهم القائلون بخلق القرآن الكريم، ومن أبرز شخصيَّات الاعتزال:ـ أبو الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف (135– 226 هـ)، وإبراهيم بن يسار بن هانئ النظام (توفي سنة 231هـ)، وعمرو بن بحر أبو عثمان الجاحظ (توفي سنة 256هـ)، والقاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني (توفي سنة 414هـ) فهو من متأخري المعتزلة، وأصول معتقدهم خمسة: 1ـ التوحيد (نفي الصفات).2 ـ العدل (نفي القدر).3 ـ الوعد والوعيد (حتميَّة تعذيب أصحاب الكبائر ما لم يتوبوا).4 ـ المنزلة بين المنزلتين (الفاسق ليس بمؤمن وليس بكافر).5 ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (الخروج على ولاة الجور).
مانع بن حمَّاد الجهني وآخرين، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، جـ1، ص64– 74.

(2) أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ3، ص116.

(3) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص73.

(4) محمود أبو ريَّة، أضواء على السنَّة المحمَّديَّة، (القاهرة: دار المعارف، ط6، 1994م)، ص177.
ومحمود أبو ريَّة، ولد في الدقهلية بمصر سنة 1307ه.ق.، وقد اشتهر بردِّه للسنّة القولية، وانتقاده للمُحدِّثين، والطعن في الصحابي الجليل أبي هريرة ﷺ على وجه الخصوص، من أشهر كتبه: «أضواء على السنَّة المحمَّديَّة»، توفي عام 1970 م في الجيزة.
تنظر ترجمته في مقدِّمة تحقيق النوار الكاشفة. بتحقيق علي العمران.

المقالة- النظَّام-، أو تدليسًا وتلبيسًا لترويج الباطل، وهذا هو الراجح عندي؛ فإنَّه اقتبس منه تتمَّة كلامه في أبي هريرة ﷺ في سياق القول المنسوب لعليٍّ t في موضع آخر من كتابه[1].

وأهلُ السنَّة قد رأوا هذا الحديث مشكلًا أيضًا، لكنَّ تعاطيهم مع السنَّة ناجمٌ من تعظيمهم وتوقيرهم لصاحبها ﷺ، ولهم في التعامل مع الاختلاف الواقع بين الحديثين اتجاهات ثلاثة من اتجاهات التعاطي مع مختلف الحديث:

الاتجاه الأوَّل: الجمع بين الحديثين توفيقًا بينهما دون المصير إلى القول بنسخ أحدِهما، فذَكَرَ الخطَّابي- وهو اختار النَّسخَ- تأويلًا لهما، فقال:

«فقد أجمع عامة العلماء على أنَّه إذا أصبح جنبًا في رمضان فإنَّه يُتِمُّ صومَه ويُجزئه، فيكون تأويل قول: «من أصبح جنبًا فلا يصوم». أي: مَن جامَع في الصوم بعد النوم فلا يُجزئه صوم غده؛ لأنّه لا يصبح جنبًا إلاّ وله أن يطأ قبل الفجر بطرفة عين، وكان أبو هريرة يفتي بأنَّ من أصبح جنبًا فلا صوم له، وكان يرويه عن رسول الله ﷺ، فلمّا بلغه حديث عائشة وأم سلمة قال: هما أعلم بذلك، إنّما أخبرنيه الفضل بن العباس عن النبي ﷺ. فتكلّم الناسُ في معنى ذلك... وقد روي عن سعيد بن المسيب أنَّه قال: رجع أبو هريرة عن **فُتياه** فيمن أصبح جنبًا أنَّه لا يصوم»[2].

قال: «وقد يُتَأَوَّلُ ذلك أيضًا على وجه آخر من حيث لا يقع فيه النسخ، وهو أن يكون معناه: مَن أصبحَ مُجامِعًا فلا صومَ له؛ والشيءُ قد يسمى باسم غيره إذا كان مآله في العاقبة إليه»[3].

(1) نبّه المعلِّمي اليماني على صنيع أبي ريَّة، المعلمي اليماني، الأنوار الكاشفة لما في كتاب «أضواء على السنَّة المحمّديَّة» من الزّلل والتضليل والمُجازَفة، جـ12، ص234.
(2) الخطَّابي، معالم السنن، جـ2، ص115.
(3) الخطّابي، المصدر السابق، جـ2، ص-115 116.

الاتجاه الثاني: النسخ، بعدِّ حديث أبي هريرة عن الفضل بن عبَّاس الراجح فيه الرفع إلى رسول الله ﷺ، وجعلِ ما روَت أُمَّهات المؤمنين رضي الله عنهن ناسخًا لـما رواه أبو هريرة ﷺ عن الفضل بن العبَّاس رضي الله عنهما، فقد عقد ابن خُزيمَة له بابًا ترجم له بعنوان:

«باب ذكر خبر روي في الزجر عن الصوم إذا أدرك الجنب الصبح قبل أن يغتسل لم يفهم معناه بعض العلماء، فأنكرَ الخبرَ، وتوهّم أنّ أبا هريرة- مع جلالته ومكانه من العلم- غَلِطَ في روايته، والخبر ثابت صحيح من جهة النقل إلّا أنّه منسوخ، لا أنَّ أبا هريرة غَلِطَ في رواية هذا الخبر»[1].

وقال فيه:

«أحالَ أبو هريرة الخبر على مليء صادق بارٍّ في خبره، إلّا أنَّ الخبر منسوخ، لا أنَّه وَهِمَ ولا غَلِطَ، وذلك أن الله تبارك وتعالى عند ابتداء فرض الصوم على أمة محمد صلى الله عليه وسلم كان حظرَ عليهم الأكل والشرب في ليل الصوم بعد النوم، كذلك الجماع، فيشبه أن يكون خبر الفضل بن عباس: «من أصبح وهو جنب فلا يصم»، في ذلك الوقت قبل أن يبيح الله الجماع إلى طلوع الفجر، فلمَّا أباحَ اللهُ تعالى الجماع إلى طلوع الفجر، كان للجُنُب إذا أصبح قبل أن يغتسل أن يصوم ذلك اليوم، إذ الله ﷻ لـمَّـا أباح الجماع إلى طلوع الفجر كان العلمُ محيطًا بأنَّ الـمُجامع قبل طلوع الفجر يَطرقُهُ فاعلًا ما قد أباحه الله له في نصِّ تنزيلِه، ولا سبيل لمن هذا فعلُه إلى الاغتسال إلّا بعد طلوع الفجر، ولو كان إذا أدركه الصبح قبل أن يغتسل لم يجُز له الصوم، كان الجماع قبل طلوع الفجر بأقلِّ وقت يمكن الاغتسال فيه، محظورًا غير مباح، وفي إباحة الله ﷻ الجماع في جماع الليل بعد ما كان محظورا بعد النوم بانَ وثبت أنَّ الجنابة الباقية بعد طلوع الفجر بجماع في الليل مباح لا يمنع الصوم. فخبر عائشة وأم سلمة رضي الله تعالى عنهما

(1) ابن خزيمة، محمد بن إسحاق (ت311هـ)، صحيح ابن خزيمة (مختص المختصر من المسند الصحيح عن النبي ﷺ) (6ج)، تحقيق: ماهر الفحل، (جدة: دار الميمان، ط1، 1430هـ)، جـ3، ص433.

في صوم النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما كان يدركه الصبح جُنُبًا ناسخٌ لخبر الفضل بن عباس؛ لأنَّ هذا الفعل من النبي صلى الله عليه وسلم يُشبه أن يكون بعد نزول إباحة الجماع إلى طلوع الفجر»[1].

واختار الطحاويُّ النسخَ أيضًا، فقال:

«إنَّ ذينك المعنيين قد كانا حُكمين لله تعالى نَسَخَ أحدُهما الآخرَ، وكان ما في حديث الفضل منهما التغليظ، وما في حديث عائشة وأمِّ سلمة التخفيف، وكان في ذلك وجوب استعمال ما جاء في حديث عائشة، وأم سلمة دون ما في حديث الفضل مع أنا قد وجدنا كتاب الله قد أوجب ذلك»[2].

وقال ابن المنذر:

«أحسنُ ما سمعتُ في هذا: أن يكون ذلك محمولًا على النسخ، وذلك أنَّ الجِماع كان في أوَّل الإسلام محرَّمًا على الصائم في الليل بعد النوم كالطعام والشراب، فلمَّا أباحَ اللهُ الجماعَ إلى طلوع الفجر، جاز للجُنُب إذا أصبح- قبل أن يغتسلَ- أن يصوم ذلك اليوم؛ لارتفاع الحظر، فكان أبو هريرة يُفتي بما سَمِعَهُ من الفضل بن عباس على الأمر الأوَّل، ولم يَعلم بالنَّسخ، فلمّا سمع خبر عائشة وأمّ سلمة صار إليه»[3].

وقد استدلَّ المعلِّمي اليماني استدلالًا لطيفًا على النَّسْخ، وذَكَرَ أربع حُجج، ثلاثٌ منها على ترجيح النسخ، ورابعة على تثبيت عدالة أَبي هريرة ﷺ، فقال:

«وقد عرفت صرامة عائشة وشدّة إنكارها ما ترى أنَّه خطأ، وشِدَّتها على أبي هريرة خاصَّة، فاقتصارها- إذ بلغها حديثُه هذا- على أنْ بَعَثَتْ إليه أن لا يُحدِّث

(1) ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، جـ3، ص435.
(2) الطحاوي، شرح مشكل الآثار، جـ2، ص18. باختصار.
(3) الخطابي، أعلام الحديث (شرح صحيح البخاري)، جـ2، ص959. البيهقي، السنن الكبير (الكبرى)، جـ4، ص363.

بهذا الحديث، وذِكرها فِعْلَ النبي صلى الله عليه وسلم= يدلُّ دلالةً قويَّة أنها عَرَفت الحديث ولكنها رأت أنّه منسوخ بفعل النبي صلى الله عليه وسلم.

ويؤيّد هذا أنَّ ابن اختها وأخصّ الناس بها وأعلمَهم بحديثها: عروة بن الزبير استمرّ قولُه على مقتضى الحديث الذي ذكره أبو هريرة، وهذا ثابت عن عروة، وذكر مثله أو نحوه عن طاووس وعطاء وسالم بن عبد الله بن عمر والحسن البصري وإبراهيم النخعي، وهؤلاء من كبار فقهاء التابعين بمكة والمدينة والبصرة والكوفة، والنظر يقتضي هذا، وشرح ذلك يطول، وكأنَّ عروةَ حَمَلَ فِعل النبيِّ ﷺ الذي ذكرته عائشةُ على الخصوصيّة أو غيرها مما لا يقتضي النَّسْخَ»[1].

ثمَّ ذكر استدلال الجمهورُ على النسخ بقول الله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾[البقرة: 187]:

«قالوا: فهذه الآيةُ نَسَخَت بالإجماع ما كان قبل ذلك من تحريم الجماع في ليالي رمضان بعد النوم، وهي تتضمَّن إحلالَه في آخر جزء من الليل بحيث ينتهي بانتهاء الليل، ومن ضرورة ذلك أن يُصبح جُنُبًا، فهذان شاهِدا عدلٍ بصحَّة حديث أبي هريرة وصِدقِهِ؛ الأوَّل: اقتصارُ عائشة على ما اقتصرت عليه. الثاني: مذهب تلميذها وابن اختها عروة»[2].

وذَكَرَ **الشاهدَ الثالث**: كون مقتضى حديث أبي هريرة ﷺ موافقة ما كان الأمر عليه في أوَّل الإسلام.

والشاهد الرابع: عدم وجود غرض شخصيٍّ يدفع أبا هريرة ﷺ إلى اختلاق الحديث، مع ما عُرِف من عادته t من كونه قلّما يلجأ إلى الاستنباط الدقيق، وأنَّه كان مذهبه التمسُّك بالنُّصوص.

(1) المعلمي اليماني، الأنوار الكاشفة لما في أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، ص232.
(2) المعلمي اليماني، المرجع السابق، ص-232 233.

ثمَّ خَتَمَ بقوله:

«فهذه أربعةُ شهود على صِدق أبي هريرة في هذا الحديث، وفوقَ ذلك ما ثَبَتَ مِن دِينِه وأمانتِه، ودلَّ عليه الكتاب والسنة...، وشهد به جمع من الصحابة، وأجمع عليه أهل العلم، فهذا هو الحقُّ، وماذا بعدَ الحقِّ إلا الضلالُ؟!»[1].

الاتجاه الثالث: الترجيح، ولأهل العلم فيه مسلكانِ اثنان:

المسلك الأوَّل: بتثبيت رفع الحديثين معًا إلى رسول الله ﷺ، والترجيح بينهما بجعل الصواب حديث أُمَّهات المؤمنين رضي الله عنهن، وأن يكون حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرجوحًا، ولعلَّ ذلك لأنَّه لا يُعلَم التاريخ، فيصار إلى الترجيح بدلًا من الجزم بالنَّسخ، يقول الإمام الشافعي:

«فأخذنا بحديث عائشة وأمِّ سلمة زوجي النبي صلى الله عليه وسلم دونَ ما روى أبو هريرة عن رجل عن رسول الله بمعان،

منها: أنّهما زوجتاهُ، وزوجتاه أعلم بهذا من رجل إنّما يعرفه سماعًا أو خبرًا.

ومنها: أنّ عائشة مقدَّمة في الحفظ، وأنَّ أُمَّ سلمة حافظة، ورواية اثنين أكثر من رواية واحد.

ومنها: أنّ الذي روتا عن النبيِّ المعروف في المعقول، والأشبه بالسنّة»[2].

ثمَّ استدلَّ لقوله فقهًا.

والمسلَك الثاني: بترجيح حديث أُمَّهات المؤمنين مع القول بأنَّه لم يثبت كون رواية أبي هريرة مرفوعة إلى رسول الله ﷺ، وذلك هو ظاهر صنيع الإمام البخاري حيث قال:

(1) المعلمي اليماني، المرجع السابق، ص-233 234.
(2) الشافعي، اختلاف الحديث (مطبوع مع كتاب الأم (جـ8))، جـ8، ص640.

«فقال عبد الرحمن: لأبي هريرة إنّي ذاكر لك أمرًا ولولا مروان أقسمَ عَلَيَّ فيه لم أذكره لك، فذكر قول عائشة، وأمّ سلمة: فقال: كذلك حدثني الفضل بن عباس، وهُنَّ[1] أعلم.

وقال همّام، وابن عبد الله بن عمر، عن أبي هريرة: كان النبي ﷺ يأمر بالفطر[2]. والأوّل أسنَدُ»[3].

فالبخاريُّ يرى أنَّ ما رويَ هو ممَّا يقوله أبو هريرة ويفتي به وليس مرفوعًا إلى النبي ﷺ، أرجحُ ممَّا رويَ مرفوعًا، ويُخطِّئُ البخاريُّ من ذَكَرَ ذلك، وفي ذلك يقول ابن حجر العسقلاني:

«مراد البخاري: أنَّ الرواية الأُولى **أقوى إسنادًا**، وهي من حيث الرجحان كذلك؛ لأنَّ حديث عائشة وأمِّ سلمة في ذلك جاءا عنهما مِن طُرق كثيرة جدًّا **بمعنًى واحد**، حتى قال ابن عبد البرِّ أنَّه صحَّ وتواتَر، وأما أبو هريرة، فأكثرُ الروايات عنه أنَّه كان يفتي به، وجاء عنه من طريق هذينِ أنَّه كان يرفعه إلى النبي ﷺ، وكذلك وقع في رواية معمر عن الزهري، عن أبي بكر بن عبد الرحمن»[4].

وقد كان التابعون ينسبونها إلى أبي هريرة ﷺ فُتيا وليس حديثًا[5].

ومعنى قوله: (أسندُ) هو كما قال ابن حجر العسقلاني، ويحتمل أن يكون معناه: أنَّه أقرب إلى الرفع من حديث أبي هريرة الذي تعتريه شبهة أن يكون موقوفًا، كما هو ظاهر بعض رواياته.

وممَّا يرجِّح هذا المسلك، ما ورد في بعض روايات الحديث:

---

(1) وفي بعض النسخ (وهو).

(2) رواية همَّام عند أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، جـ13، ص490، برقم:88145، ورواية عبد الله (أو عبيد الله) بن عبد الله بن عمر عند النسائي، السنن الكبرى، جـ3، ص260، برقم:2938، ومعهم معمر عن الزهري عند عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، جـ4، ص179، برقم:7396.

(3) البخاري، صحيح البخاري، جـ3، ص30.

(4) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ4، ص146.

(5) ابن أبي شيبة، المصنَّف، جـ6، ص78، برقم:9837.

«فأتيت مروان فأخبرته قولَهما، فاشتدَّ عليه اختلافُهم؛ تخوُّفًا أن يكون أبو هريرة يحدِّثُه عن رسول الله ﷺ، قال مروان لعبد الرحمن: عزمتُ عليك لما أتيتَه فحدَّثتَه: أَعَن رسولِ الله ﷺ تروي هذا؟ قال: لا، إنَّما حدّثني فلان وفلان. فرجعتُ إلى مروان فأخبرتُه»[1]. وتحتمل هذه الرواية أن يكون مروان قد سأله إن كان سَمِعَهُ من رسول الله ﷺ مباشرةً! فأخبره أنَّه إنَّما سمعه بواسطة.

وروي عنه قولُه:

«قال: أمَا إنّي لم أسمعه من النبي ﷺ، وإنما حدَّثني بذلك الفضلُ بن عباس»[2]. ولو كان عن رسول الله ﷺ لَذكَرَ أبو هريرةَ ﷺ ذلك ولاحتجَّ به ساعتَها، وإن كان محتملًا أنَّه يقصد نفي السماع المباشر، مع احتمال التلقّي بواسطة غيره من الصحابة ﷺ، وقد جاء في بعض ألفاظه: سمعتُ أبا هريرة يقصُّ، يقول في قصصه...[3] ولم يذكر رسولَ الله ﷺ.

ولعلَّه كان يحسب أنَّ الفضل يرفعه إلى رسول الله ﷺ، فقال حين روجع برواية أُمَّهات المؤمنين رضي الله عنهن: «هكذا كنت أحسب»[4]. إن صحَّ هذا اللفظ.

ثمَّ إنَّ أبا هريرة ﷺ ترَكَ قولَه وصار إلى ما سَمِع مِن حديث أُمَّهات المؤمنين رضي الله عنهن[5].

وفي هذي الكائنة مِن العِبرة: عظم توقير المسلمين لحافظ السنَّة أبي هريرة

---

(1) النسائي، السنن الكبرى، كتاب الصيام، (باب) صيام من أصبح جنبًا وذكر الاختلاف على أبي هريرة في ذلك، جـ3، ص264، برقم:2944

(2) النسائي، المصدر السابق، جـ3، ص262، برقم:2941

(3) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب صحَّة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنُب، جـ2، ص779، برقم:1109.

(4) النسائي، السنن الكبرى، كتاب الصيام، (باب) صيام من أصبح جنبًا وذكر الاختلاف على أبي هريرة في ذلك، جـ3، ص266، برقم:2947

(5) النسائي، المصدر السابق، جـ3، ص261، برقم:2940

ﷺ، أمراء وعلماء ورعيَّة، بل لـمَّا أراد الأمير القرشي الأُموي تنبيه أبي هريرة رضي الله عنه على ما كان من أمر استيثاق الحديث، لم يُرسل إليه يأمره بالحضور- وهو الأمير ومن الدين طاعته-، بل عَزَم على الراوي- وهو من أشراف قريش- أن يذهب إليه في أرضه فيخبره بما كان من شأن الحديث.

وأمَّا زعمُهُ أنَّ أبا هريرة أوهمَ الناسَ بأنَّه سمع الحديثَ من النبي ﷺ، فإنَّ (أوهَمَ) تدلُّ على تعمُّد التَّعْمِيَةِ، والحديث موافق لدلالة الآية في أوَّل أمر فرض الصيام قبل النسخ كما تقدَّم، وغاية أمره أن يكون من مراسيل الصحابة رضي الله عنهم، وهي مقبولة عند المسلمين.

ويقال: كيف أوهَمَ الناسَ والناسُ يقولون له: إنَّك تقول، ويقولون: كان أبو هريرة يفتي، وكان يقصُّ يقول في قصصه...، بل في الحديث نفسه نفى هو أن تكون روايته عن رسول الله ﷺ، وعلى كُلِّ حال فالحديث مختلَفٌ في رفعه ووقْفِه، ولو كان الحديث موقوفًا لا اختلاف فيه لكان يُمكن حملُه على التوهُّم، وليس الإيهام وحده، خاصَّة ما عُلِمَ من تقوى أبي هريرة وعظم الكذب على النبي ﷺ، ثمَّ النظر إلى ما أجاب به المعلِّمي اليماني: فأيُّ مصلحةٍ لأبي هريرة أو لغيره في إبطال صوم مَن أدركه الفجر وهو جُنُبٌ لم يغتسل؟!

واستناده على رواية خارج «الصحيحين» فيها: «ما أنا قلتُ: مَن أدركه الصبح وهو جُنُبٌ فلا يصُم، محمد وربِّ الكعبة قاله». فهذه الرواية انفرد بها عبد الله بن عمرو بن عبدٍ القاري- وقد يُنسَب إلى جدِّه-، وليس فيه جرح ولا تعديل، فهو في عِداد المجاهيل[1]، ولم يتابعه الثقات على روايته هذه.

وأمَّا نسبته الاضطراب في تسمية مَن أَخَذَ الحديث عنه إلى أبي هريرة رضي الله عنه دون مَن تحتَه من الرواة، فذلك أنَّه قد وردت رواية بتسمية من أحال عليه أبو هريرة رضي الله عنه الحديث: أسامة بن زيد، وعامَّة الروايات عنه: الفضل بن عبَّاس رضي

(1) ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص315، برقم:3500.

الله عنهما، وبعضها لم يذكر الرواة فيه اسم المحال عليه، فقالوا: فلان، والمنهج الحديثي في النقد يقتضي النظر في صحَّة الإسناد اوَّلًا إلى أبي هريرة بالتسمية، ثمَّ بعدَ ذلك يقارن راوي تلك التسمية بمرتبة مَن خالفه في الرواية عن الراوي المختلَف عليه، ويوازَن بين الطرفَين ويُرجَّح أو يصار إلى الجمع، فإن لم يمكن الترجيح ولا الجمع، فحينذاك يُصار إلى الحكم بالاضطراب بعد ثبوت نسبته إلى الراوي وليس إلى مَن دونه من الرواة عنه الذين هم أولى بالخطأ منه، لعلوِّ حفظه على حفظهم، أو لأنَّ رواية الأكثرين عنه والثقات الحُفَّاظ من أصحابه عنه كانت على وجه وخالفهم فيه مَن هو دونَهم، وفي حديثنا هذا فإنَّ رواية عامَّة الرواة عن أبي هريرة رضي الله عنه كانت بتسمية المحال عليه: الفضل بن العبّاس، وبعضهم لم يحفظ فقال: فلان وفلان، أو: أخبرنيه مُخبِر، وانفرد بهذه الإحالة: عمر بن أبي بكر بن عبد الرحمن[1]، وقد لخَّص حاله ابن حجر بقوله: مقبول[2]، فهو في عِداد مَن لا يُعرَف بجرحٍ ولا تعديل، ولا يُقبَل منه ما لم يُتابعه عليه الثقات، وما انفرد به فأقلُّ أحوالهِ اللِّين، وحديثه في الكتب الستَّة قليل جدًّا[3].

وذهب بعض أهل العلم إلى الجمع بينهما- الفضل وأُسامة رضي الله عنهم-، فقال ابن حزم الأندلسي:

«وقد عاب من لا دين له ولا علم له هذا الخبر بأن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام روى عن أبي هريرة أنّه قال له في هذا الخبر: إن أسامة بن زيد حدّثه به، وإن الفضل بن عباس حدّثه به؟ قال أبو محمد: وهذه قوة زائدة للخبر، أن يكون أسامة والفضل روياه عن النبي صلى الله عليه وسلم، وما ندري إلى ما أشار به هذا الجاهل؟ وما يخرج من هذا الاعتراض إلّا نسبة أبي هريرة للكذب، والمعترض بذلك أحقّ بالكذب منه؟»[4].

(1) روايته عند النسائي، السنن الكبرى، كتاب الصوم، باب جـ3، ص263، برقم:2943.
(2) ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص410، برقم:4868.
(3) المزي، تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف (13ج)، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين، (بيروت: المكتب الإسلامي- الدار القيمة، ط2، 1403هـ)، جـ1، ص61، برقم:125. و جـ7، ص484، برقم:10373.
(4) ابن حزم الأندلسي، المحلى بالآثار، جـ4، ص352.

وأمَّا زعمُ سامر إسلامبولي أنَّ الناس لـمَّا سمعوا من أُمَّهات المؤمنين ما يخالف ما يقول أبو هريرة ﷺ طالبوه بالدليل فضاقت عليه الحلقة، فاضطُرَّ إلى افتراء- حسب زعمه- نسبة تبعة الحديث إلى رجل ميِّت، وهذا كلُّه من عند سامر إسلامبولي؛ وهو يكيل التُّهم للرعيل الأوَّل، فإنَّ قول أبي هريرة ﷺ: (هنَّ أعلم) أو (هو أعلم) دليل نزاهته، وأنَّ الأمر عنده دين، فليس يهمُّه الانتصار لقوله ومذهبه الذي كان يفتي به دهرًا من الزمن، بل المهمُّ عنده اتبَّاع سنَّة خليله ﷺ، وقضيَّة نسبته إلى رجل ميِّت بدعوى التخلُّص من تبعته هي في أوَّل الأمر وآخره دعوى، لكن هل يُتخلَّص من تبعة اختلاق الحديث بنسبته إلى الموتى! عامَّة الوضَّاعين إنَّما يروون عن موتى، فهل جاز (عَبَرَ) شيء من ذلك على النُّقَّاد الجهابذة؟! ثمَّ إنَّ المستشكِلَ لم يُقِم دليلًا على وجود الاختلاق.

وقول المستشكِل بعدم احتمال الجمع بين الحديثين بنسخ حديث أُمَّهات المؤمنين لحديث أبي هريرة ﷺ بدعوى تأخُّر إسلام أبي هريرة ﷺ، فيقال في جوابه:

إنَّ هذا غير لازِم؛ فقد تخفى بعض الأحكام على بعض الصحابة ﷺ، كما خفيَ وضع اليدين على الركبتين على ابن مسعود ﷺ[1] وهو من السابقين الأوَّلين، وخفيَ على عمر ﷺ حكم التيمُّم عند فقد الماء وهو قد حضر القصَّة مع عمَّار t[2]، بل قد خفيَ على أبي هريرة ﷺ نفسه حكم المسح على الخفَّين مع تأخُّرِ إسلامه[3].

وأمَّا قول المستشكِل إنَّ أبا هريرة ﷺ لم يعاصر النبي ﷺ سوى سنة ونيِّف، فهذا خطأ تأريخي؛ فإنَّه قَدِمَ على النبيِّ ﷺ يوم خيبر[4]، ويومُ خيبر كان في السنة السابعة من الهجرة[5]، وقد ساكَنَ رسولَ الله ﷺ بعدها إلى ربيع الأوَّل سنة

(1) أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، جـ7، ص41،برقم:3927.
(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التمُّم، باب المتيمِّم هل ينفخ فيهما، جـ1، ص75، برقم:338.
(3) مسلم، التمييز، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، (الرياض: شركة الطباعة المحدودة، ط2، 1402هـ)، ص209، برقم:89.
(4) البخاري، التاريخ الأوسط، جـ1، ص292، برقم:49.
(5) ابن هشام، عبد الملك بن هشام (ت213هـ)، سيرة ابن هشام (2ج)، تحقيق: مصطفى السقَّا وآخرين، (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1375هـ)، جـ2، ص328.

إحدى عشرة للهجرة[1]، فينبغي للمستشكِل إعادة دراسة السيرة النبويَّة والسير والمغازي وتاريخ الإسلام.

وأمَّا زعمُه أنَّ هذا الحكم هو تكليف بما لا يُستطاع؛ لأنَّ الجَنابة ليست هي بيد الإنسان فكيف يؤمر بصيام رمضان؟! ووصْفه الحكم بالمتعسف الخالي من المنطق، فإنَّ هذا الحكم هو ما كان في أوَّل أمر الإسلام:

في حديث البراء رضي الله عنه، قال: «كان أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم إذا كان الرجل صائمًا فحضر الإفطار، فنام قبل أن يفطر، لم يأكلْ ليلتَه ولا يومَه حتى يُمسيَ، وإنَّ قيس بن صِرْمَة الأنصاري[2] كان صائماً، فلماّ حضر الإفطار أتى امرأتَه، فقال لها: أعندك طعام؟ قالت: لا، ولكن أنطلقُ فأطلبُ لك. وكان يومَهُ يعملُ، فغَلَبَتْهُ عيناه، فجاءته امرأتُه، فلما رأتْهُ قالت: خيبةً لك! فلما انتصف النهار غشيَ عليه، فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: 187] ففرحوا بها فرحًا شديدًا، ونزلت: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: 187]»[3].

وقال ابن جرير الطبري في تفسير قوله تعالى: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [البقرة: 187]:

(1) البيهقي، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، جـ7، ص235.

(2) صحابي اختُلِف في اسمه، وكان شاعرًا، وكان رجلا قد ترهَّب في الجاهلية، وقال: أعبدُ ربَّ إبراهيم، وأنا على دين إبراهيم، فلم يزل بذلك حتى قدم النبي ﷺ المدينة، فأسلَمَ وحسُن إسلامُه وهو شيخ كبير. ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، جـ2، ص-737 738، وابن حجر، تقريب التهذيب، ص650، برقم:8176 .

(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب قول الله جلَ ذِكرُه: (أُحِلَّ لكم ليلةَ الصيام الرفثُ إلى نسائكم)، جـ3، ص28، برقم:1915.

«إن قال لنا قائل: وما هذه الخيانة التي كان القوم يختانونها أنفسهم، التي تاب الله منها عليهم فعفا عنهم؟ قيل: كانت خيانتُهم أنفسَهم التي ذكرها الله في شيئين:

أحدهما: جماع النساء.

والآخر: المطعم والمشرب في الوقت الذي كان حرامًا ذلك عليهم.

كما حدثنا محمد بن المثنى، قال: ثنا محمد بن جعفر، قال: ثنا شعبة عن عمرو بن مرة، قال: ثنا ابن أبي ليلى، أنَّ الرَّجُلَ كان إذا أفطر فنام لم يأتِها، وإذا نام لم يَطعَم، حتى جاء عمر بن الخطاب يريد امرأته فقالت امرأته: قد كنت نمت فظنَّ أنها تعتلّ فوقع بها قال: وجاء رجل من الأنصار فأراد أن يَطْعَمَ، فقالوا: نُسَخِّنُ لكَ شيئًا؟ قال: ثمّ نزلت هذه الآية: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: 187]»[1].

فقد حَصَلَ التكليف بها من الله ﷻ، ووَقَعَ الامتثالُ من الصحابة ﵃.

وأمَّا انتهاؤه إلى نتيجةً حصر الجواب فيها دون دليل على ما أوجَبَ هذا الحصر، وقوله إنَّ في الحديث احتمالين:

الأول: الحكم على الحديث بالبطلان والوضع، وعليه فأبو هريرة بريء من تهمة الكذب.

الثاني: إذا كان الحديث صحيحًا فيجب إعادة النظر في عدالة أبي هريرة والحذر من رواياته كلِّها، ولا يلتفت إلى أيّ تبرير يحاول أن يرفع تهمة الكذب عن أبي هريرة.

بل يقال: كيف يكون الحديث موضوعًا وهو في «الصحيحين»؟! ومعلوم للمشتغلين بالحديث أنَّ النقد الحديثي فيه مصطلحات تتسع لردِّ الحديث أو

(1) الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، جـ3، ص–233 234.

التوقُّف في تصحيحه غير (الوضع) و(البطلان)، ولا يلزم من تبيُّن خطأ راوٍ ما في حديثٍ أن يُجزَمَ بكونه قد اختلَقه؛ فإنَّ هناك باب الوهم والغلط، وهذا إنَّما يعرفه من له اطِّلاع على علم النقد الحديثي، وما أحسب المستشكل من ذلك في شيء!

وإن كان الحديث صحيحًا، فيمكن أن يُجاب عن التعارُض بسلوك سبيل أهل العلم، إمَّا بالقول بالنسخ والأقرب إلى الأمر المتقدِّم من الإسلام هو حديث أبي هريرة ﵁، والأقرب إلى الأمر المتأخِّر هو حديث أُمَّهات المؤمنين رضي الله عنهن، أو أن يُسلك سبيل الترجيح إمَّا بعدِّ حديث أبي هريرة ﵁ مرفوعًا- كما ذهب إليه الإمام الشافعي-، أو بعدِّه موقوفًا عليه أو على الفضل بن عبَّاس- كما ذهب إليه الإمام البخاري-، وفي الحالَين فإنَّ أبا هريرة ﵁ قد ثبت عنه الرجوع عن قوله وفُتياه إلى القول بحديث أُمَّهات المؤمنين رضي الله عنهن، وكان الله يحب المحسنين.

فإذا كان قد ذكر احتمالَين في خاتمة بحثه في هذا الحديث، فلماذا عَقَد عنوانه بفحوى أحدِهما حَسْب؟! وهو: (إعادة النظر في عدالة أبي هريرة).

وأمَّا استشكاله أنّ هذا الحكم الذي قالوا بنسخه لم يروِه سوى أبو هريرة، والمفروض أن يكون معلومًا بالضرورة عند الجميع، والجانب الآخر أيضًا، هو أنَّ الحكم الذي قالوا عنه إنّه ناسخ هو معلوم بالضرورة عند الناس جميعًا.

فإنَّ جوابَه في قول الراوي أبي بكر بن عبد الرحمن: «كنت أنا وأبي عند مروان بن الحكم- وهو أمير المدينة-، فَذُكِرَ له أنَّ أبا هريرة يقول...»[1]، وفي بعض ألفاظه من رواية أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام المخزومي قال: «جلستُ مع أبي هريرة، فسأله رجل عن الصائم إذا أصبح وهو جنب، فقال له أبو هريرة: «فلا صيام له» فقال أبو بكر: قد ذكرت ذلك لأبي عبد الرحمن بن

(1) مالك بن أنس، الموطَّأ (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي)، جـ1، ص290.

الحارث، فذكر ذلك أبي لمروان بن الحكم- وهو أمير المدينة- فقال له مروان: لتأتينَّ عائشة وأم سلمة زوجَي النبي ﷺ، فلتسألها عن هذا من أمر رسول الله عليه السلام؛ فإنَّه لا أحدَ أعلمُ بهذا من أمر رسول الله ﷺ من نسائه»[1].

فلا داعي للتهويل بأنَّ المفروض- ولا نعلم من أين أتى المستشكل بهذا الافتراض!- أن يكون معلومًا بالضرورة، وهم لم يعلموا به إلّا وقتَ الحديث.

وأمَّا زعم إسلامبولي أنَّ أبا هريرة رضي الله عنه أحال على ميِّت لئلا ينكشف- في زعمه- كذبه، والكذب لا يخفى ولو كان بالإحالة على ميت، وقد افتُضِحت إحالات رواة من هذا القبيل.

فقد قال المـُعَلِّمي اليماني في الجواب عن هذا الاستشكال:

«أقول: قد تقدم أن الصحابة كان يأخذ بعضهم عن بعض، ويقول أحدهم فيما سمعه من أخيه عن النبي ﷺ: «قال النبي ﷺ... «. وكان ذلك يفهم على الاحتمال بدون إيهام؛ لاشتهار عُرفِهم به قبل عُرفِ المحدِّثين، وقد أخذ أبو هريرة عن غيره من الصحابة في حياة النبي ﷺ وعقب وفاته، ثمّ طال عمره حتى كانت قضيَّة هذا الحديث في إمارة مروان على المدينة، وذلك في خلافة معاوية، وكان مُعظم الصحابة قد ماتوا، فما الذي يستغرب من أن يكون مُخبِرُ أبي هريرة قد مات؟

وقد تقدم بيان الأدلة الواضحة على صدق أبي هريرة وصحة حديثه هذا»[2].

ولا مناص من التنويه بدالَّةٍ من دوالِّ منهج المستشكِل إسلامبولي، وهي: التحكُّمُ وانعدام الموضوعيَّة في البحث العلمي، فهو يصحِّح الإسناد إلى من شاء، ثمَّ يضعِّفه عمّن شاء من سلسلة الإسناد، وذلك بالتشهّي دون معيار

(1) الطحاوي، شرح مشكل الآثار، جـ2، ص-14 15.
(2) المعلمي اليماني، الأنوار الكاشفة لما في كتاب «أضواء على السنَّة المحمّديَّة» من الزّلَل والتضليل والمـُجازفة، ص234.

نقديٍّ يستند إليه، فهو هنا يصحِّحُ الإسناد إلى أبي هريرة ﷺ ليكيل له المطاعن، فما السِّمة التي جعلت الإسناد يصحُّ إلى أبي هريرة ﷺ، وما الذي جعله ثابتًا عنه؟! ويمكن الخروج من هذا التقرير بنتيجةٍ فرعيَّة ألمحَ المستشكِل إليها مِن قبلُ، وهي: اتِّهام أبي هريرة ﷺ- وغيره من الصحابة ﷺ- بالكذب على رسول الله ﷺ واختلاق الأحاديث.

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ الحديث جارٍ على ما كان عليه أمرُ الصيام في أوَّل فرضه قبل التخفيف، والنسخ وارد عليه، ولم يعلم به أبو هريرة حتى أُخبرَ برواية أُمَّهات المؤمنين رضي الله عنهن، فصار إلى متابعتهن، وليس في الحديث مما ينمي هدفًا شخصيًّا يستاهل اختلاقه أو إشاعته وترويجه، وليس فيه تكليف بما لا يُطاق، وفيه مَنقبةٌ لأبي هريرة ﷺ في إذعانه لـمَّـا عَلِمَ الرواية الناسخة للحديث، ولمروان وكان إذ ذاك أمير المدينة وسلطانها في توقيره الصحابة والعلماء، ثمَّ إنَّ من أهل العلمِ مَن عَدَّ الحديثَ موقوفًا على أبي هريرة ﷺ غير مرفوعٍ إلى النبي ﷺ.

المطلب الثاني: استشكال حديث «ناقصات عقل ودين»

أوَّلًا: عرض الاستشكال:

قال المستشكل:

«خرج رسول الله ﷺ في أضحى أو فطر إلى المصلى، فمرَّ على النساء، فقال: «يا معشر النساء تصدَّقنَ؛ فإني أُريتكنَّ أكثرَ أهلِ النَّارِ». فقُلنَ وبِمَ يا رسول الله؟ قال: «تُكثِرنَ الَّلعْنَ وتَكفُرنَ العَشيرَ، ما رأيتُ مِن ناقصاتِ عقلٍ ودينٍ أذهَبَ لِلُبِّ الرجُلِ الحازمِ مِن إحداكُنَّ». قُلنَ: وما نُقصانُ دينِنا وعقلِنا يا رسول الله؟ قال: «أليسَ شهادةُ المرأة مثل نصف شهادة الرجل». قُلنَ: بلى. قال: «فذلك مِن نُقصانِ عَقلِها. أَليسَ إذا حاضَتْ لم تُصَلِّ ولم تَصُم»؟. قُلنَ: بلى. قال: «فذلك مِن نُقصان دينِها»[(1)]. خ29 304- - م ج / 1 / 79

«إن هذا الحديث له موضوع الأحاديث ذاتها التي سبقت ولعلها مجزئة من بعضها بعضاً، فهذا الحديث يقرر أن أكثر أهل النار هم النساء ولماذا؟ لأنهن يكثرن اللعن ويكفرن العشير. والملاحظ من الحديث انه تركيبة **من أحد الرجال** وكان يتشاجر مع زوجه باستمرار وهي تكثر الشتم وتنكر تعب زوجها في تأمين لقمة العيش فوضع الرجل هذا الحديث ليردعها عن فعل ذلك كي ترضى وتقنع بالحياة معه دون تذمر وشكوى وتنغيص عليه ليزيد من مصداقية الحديث جعله بشكل حوار بين النساء والنبي، ووظف الأحكام الشرعية المتعلقة بشهادة المرأة في الذمم المالية حصراً دون غيرها، وما يترتب على الحيض والنفاس من ترك الصلاة والصيام. وذلك كي يجعل الحكم الأول سببه قصور ونقصان في العقل،

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم، جـ1، ص68، برقم:304، والبخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب الزكاة على الأقارب، جـ2، ص120، برقم:1462. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب نقصان الإيمان بنقصان الطاعات وبيان إطلاق لفظ الكفر على غير الكفر بالله ككفر النعمة والحقوق، جـ1، ص-86 87، برقم:79 و80. والمستشكل يعزو برقم الحديث فقط وأحيانًا برقم الجزء معه! ولا منهج واضح عنده في العزو والتخريج!

والحكم الآخر نقصان في الدين، ونجح بذلك نجاحاً منقطع النظير لأن ذلك ذهب وانتشر بين المسلمين انتشار النار في الهشيم ومرد ذلك هو بنية المجتمعات الإسلامية، وأصبح من الموروث الثقافي الثابت المستمر عبر الأجيال وذلك لأن الصفة الذكرية في فهم الدين والحياة ما زالت قائمة إلى زمننا المعاصر. والمدقق بهذا الحديث يجد أنه متصادم بشكل صريح مع القرآن، لان الأصل في الإنسان بشقيه الذكر والأنثى أنهما واحد من حيث النظرة القرآنية وما اختص به من أحكام متعلقة بالمرأة فذلك راجع لاختلاف الجنس بينهما من حيض ونفاس وعدَّة لاستبراء الرحم وليس ذلك لفضل أحدهما على الآخر. فلذا نجد باقي الأحكام الشرعية غير موجهة لجنس معين وإنما موجهة للإنسان بكونه إنساناً ذكراً أكان أم أنثى؟ هذا هو الأصل في الأحكام القرآنية العدل بين النوعين، والاختلاف بينهما في بعض الأحكام يرجع إلى الاختلاف في واقع الحال لكل منهما فالذكر له دور الأب، والأنثى لها دور الأم، وكلاهما والدان يجب برهما واحترامهما. فجعل الشهادة في الذمم المالية لامرأتين عوضاً عن رجل ليس ذلك عائداً لقصور ونقصان عقل المرأة أبداً والآية لم تذكر ذلك بل صرحت بالسبب إلى أنه إذا ضلت إحداهما فتذكرها الأخرى. قال تعالى: ﴿ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ ﴾ [البقرة: 282]، وكلمة ضل غير كلمة تنسى أو تضيع أو تكفر. وذلك خاص في معاملة الدَّين كما ذكرنا آنفاً ولا علاقة له بباقي الأمور الحياتية بل يقبل بشهادة المرأة الواحدة الخبيرة في مجالها وهذا ما نتعامل فيه بالحياة المعيشية. فأي سبب يوضع في تبرير شهادة امرأتين عوضاً عن رجل غير الذي نصت عليه الآية القرآنية يكون كذباً وافتراءً وتقوُّلاً على الله ورسوله فمن هذا الوجه يظهر تهافت الحديث وبطلانه. أما القول الآخر نقصان الدِّين فهذا القول أبطل من سابقه لأن الدين هو الإيمان بالله واليوم الآخر والرسالة وهذا حاصل وقائم في نفس المرأة في حالة المحيض والنفاس بشكل لازم فليس عندها شك في ذلك أو

نقصان. وكل ما في الأمر أن الله تبارك وتعالى قد أسقط عنها فعل الصلاة عندما تكون في حالة المحيض أو النفاس وذلك بسبب فيزيولوجي ليس أكثر وأما ما قيل من اضطراب في نفس المرأة وهي بحالة المحيض أو النفاس فهذا شيء طبيعي لعلاقة النفس بالجسم بشكل يؤثر كل واحد منهما بالآخر ولكن لا علاقة لذلك بالجانب الواعي عند المرأة أي التفكير والعقل فهي مسؤولة عن تصرفاتها بشكل تام غير معذورة في أي سلوك مخالف للشرع أو القانون أو الآداب أو العادات يصدر منها. وتستطيع المرأة وهي في حالة المحيض أو النفاس أن تقوم بعباداتها من حج وذكر وتلاوة ودراسة وتعليم ومشاركة المسلمين في كل شيء سوى الصلاة من العبادات، واجتناب الجماع مع الرجل لكي لا يتعرضا للأذى وهذه الأخيرة لم يقل أحد إن هذا الاجتناب لغير ذلك ويقوم بتوظيفها مثل ما فعل بالمسألتين السابقتين [الشهادة وترك الصلاة]. كما أنه يجب علينا أن ننتبه إلى أمر هام وهو أن المرأة حين تنقطع عن الصلاة حين تكون حائضاً فإنما هي هنا تمتثل لأمر الله تعالى لها بذلك وهي بهذا تطيع ربها فيما أمرها به أي تقوم بفعل الطاعة لله وهي لاشك ستجزى ثواباً على هذه الطاعة فأين نقصان دينها في هذا؟! فلذا يجب محاربة هذا القول وإنكاره وعدم ترسيخه في المجتمع فالنساء هن أمهات وعمات وخالات وأخوات وبنات وهن مقابل الذكور في كل شيء وما ينطبق على أحدهما ينطبق على الآخر لا فرق بين ذكر وأنثى إلا بالتقوى والعلم والعمل والفائدة للمجتمع فالأحسن منهما هو الأحسن للمجتمع. قال رسول الله: «خيركم خيركم لأهله». ابن ماجه 1967»[1].

ثانيًا: تحليل الاستشكال:

1 - استمرار المستشكل على عادته التي أَلِفَها في تخرُّص أسباب وضع الحديث الذي لا يعجبه والدوافع التي دفعت الراوي الذي يتّهمه بذلك،

(1) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص-327 330، وهو في النشرة المستقلّة لكتاب: قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا من البخاري ومسلم، ص-44 47.

وقد اقترح ههنا أن تكون عند الراوي مشكلة أُسريَّة وضعَ هذا الحديث لمعالجتها.

2 - لم يتمكَّن من تكذيب نُقصان أهليَّة المرأة في الشهادات المتعلِّقة بالمعاملات الماليَّة- كونها واردةً في نصِّ القرآن الكريم- فجَعَلَ ذِكْرَ ذلك في الحديث توظيفًا من الراوي الذي وَضعَه- بزعمه-؛ ليجعلَ الحديث مقبولًا.

3 - زَعَمَ أنَّ الحديثَ مصادم للقرآن الكريم، بحُجَّة أنَّ الإنسان- ذكرًا وأُنثى- هما واحد من جهة النظرة القرآنيَّة، والاختلاف في الأحكام مردُّهُ إلى اختلاف الجنس- كقضايا الحيض ونحوها-، لا غير.

4 - إنَّ الشهادة في قضايا المعاملات الماليَّة جَعَلَت امرأتين في مقابل رجل واحد ليس لقصور في عقل المرأة، بل إذا ضلَّت إحداهما أن تُذكِّرها الأُخرى، وكلمة (تضلّ) غير كلمة تنسى أو تُضيِّع أو تكفر.

5 - إنَّ المرأة لا يعتريها نقصان في دينها؛ لأنَّ الدين هو: الإيمان بالله واليوم الآخِر والرسالة، وليس عندها في ذلك شكٌّ.

6 - استشهَد بحديث في «سنن ابن ماجة»: «خيرُكم خيرُكم لأهلِه». وجَزَم بنسبته إلى رسول الله ﷺ.

ثالثًا: نقد الاستشكال:

قد سبق المستشكلَ قومٌ كُثر إلى الطعن في الحديث، ومنهم محمد شحرور الذي يعدُّ الحديث دونيَّةً ألصَقها التراث بالمرأة كأُنثى! وعدَّ مضمونَه رؤيةً مشوَّهةً فَرَضَها المجتمع الذكوري السائد[1]. يقول محمد الطيبي في نفي هذه الشبهة من جهة الذَّوق:

(1) شحرور، نحو أُصول جديدة للفقه الإسلامي، ص315.

«يبدو التركيز على عبارة (ناقصات عقل) مقصودًا لِذاتِه، فهي حُجَّةُ مُتَّهِمي التُّراثِ بإهانة المرأة، ولا إهانَةَ لها كاتِّهامِها بنَقصِ العقل- حسب ما يقولون-، فذلك يجعلُها بشرًا ناقصَ الكفاءة والإنسانية، وسنرى أنَّ الذوقَ اللُّغويَّ يُحيلُ معانيَ هذا الحديث إلى غير ما يتوقَّعُهُ الماكثون في العُجمة، المحبوسونَ في زنازين الأحكام الـمُـسبَقَة»[1].

«وقد جاء هذا الحديث في سياق مدح وتعجُّب من قوّة تأثير المرأة، إذ أخبر به النبي ﷺ في يوم عيد إسعادًا للنساء من جهة- من عصره ﷺ حتى تقوم الساعة- ولفتا لانتباههن من جهة أخرى، وفي الحديث دلالةٌ واضحة على اهتمامه ﷺ بالنساء، حيث غادَرَ جهةَ الرجال وتحدَّثَ مع النساء خاصّة حديثًا لم يخبره الرجال»[2].

ولم يكن الحديث في معرِض لوم النساء على ما كان في أصل خلقتهنَّ ولا يد لهنَّ في اكتسابه[3]، وليس في معرِض الذمِّ بل هو على معنى التعجُّب[4]، والذي جرى على ألسنة بعض الوُعَّاظ من تضخيم دلالات هذا الحديث وأمثاله، قد أضرَّ بالخطاب الشرعي والوعظي في قضيَّة المرأة في سياق الوعظ، من الإكثار من تصويرها في قالب الفتنة والتربُّص بالرجال[5].

فقيل في توجيه الحديث وبيان معناه أقوال، منها: «إنَّهنَّ قليلات الضبط، وإن كان بعضُ أفرادهنَّ يخرُجنَ عن ذلك فإنَّه نادِر»[6]. ومصداقُ ذلك في واقع على

(1) الطيبي، محمد، ضعف تذوُّق العربيّة وأثرُهُ في نشأة الشبهات عن الصحيح، مؤتمر صحيح البخاري مقاربة تراثيَّة ورؤية معاصرة، تحرير: سردار دميريل وآخرين، (إسطنبول: جامعة ابن خلدون، 2020م)، ص467.

(2) أميرة الصاعدي وأُخريات، فتاة الضباب أحاديث المرأة أين الخلل، ص173.

(3) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ1، ص406.

(4) العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، جـ3، ص272.

(5) السفياني، عبد الله بن رفود، الخطاب الوعظي مراجعة نقديَّة لأساليب الخطاب ومضامينه دراسة استطلاعيَّة، (بيروت: مركز نماء، 2014م)، ص-206 207.

(6) ابن الملقِّن، عمر بن علي (ت804هـ)، التوضيح لشرح الجامع الصحيح (36ج)، (دمشق: دار النوادر، ط1، 1429هـ)، جـ5، ص54.

الحديث- المعنيِّ عنايةً فائقةً بقضيَّة الضبط والحفظ والاستحضار-، فإنَّ حُفَّاظَ الحديث لا يوجد بينَهم مَن تساميهم في الحفظ من النساء إلّا النَّزْر اليسير.

ومنها: أن يكون العقل بمعنى الحَزْم، بدليل المقابلة بينهما في الحديث، فيكون معنى ما ذُكِرَ: نقصان حزم المرأة في مقابل حزم الرجل.

ومعلوم أنَّ شهادة المرأة ليست على نمط واحد، بل من الشهادات ما لا يُقبَلُ فيه إلا امرأتان في مقابلة الرجل، ومنها ما تُقبَلُ فيه شهادة امرأةٍ واحدةٍ لا رجلَ معها ولا امرأة، وذلك بمراعاة تكوين المرأة وأصل خِلقتها، وما يمكنها الاطِّلاع عليه أكثر من الرجال وتمييزه، فلمَّا كانت- لقوَّة عاطفتها- قد تضعُفُ عن تمييز تفاصيل جرائم القتل، وكذلك لطبيعة تكوين دماغها يقلُّ اعتناؤها مقارنة بالرجل في شهادات المعاملات الماليَّة، كان الحكم وفق ذلك، لكن لـمَّا ازدادت عنايتها واهتمامها بقضايا الرضاع والولادة- الاستهلال- وما لا يطَّلع الرجال عليه عادةً، كانت شهادة المرأة الواحدة كافيةً في إثبات ذلك[1]، ولا ريب أنَّ إثبات النسَب والرَّضاع أمرٌ أهمٌّ من إثبات الذمَّة الماليَّة، وتلك الأهميَّة مستمدَّة من الآثار المترتِّبة على الفصل في القضيَّتين، ففي المعاملات الماليَّة المتعلَّق هو المال، وفي النسب والرَّضاع المتعلَّق هو الإنسان والأُسرة والمجتمَع، وكذلك استواء شهادتها بشهادة الرجل في قضيَّة الملاعَنة.

أمَّا عادته في سياق ما يتشكَّل في مخياله كأنَّه حقيقة مسلَّمة في قضيَّة اختراعة دوافع لوضع الحديث الذي يستشكله، فيتخيَّل مشكلةً أُسريَّة أو اجتماعيَّة تحصل لراوي الحديث، أو عقدة نفسيَّة جرَّته إلى وضع الحديث لمعالجة الإشكال الحاصل عنده، ثمَّ يصوِّر علماء المسلمين ونقَّادهم بصورة المغفَّلين السُّذَج في تناول هذا الحديث المكذوب وتلقيِّه بالتسليم والتعاطي معه بإضفاء هالة التقديس النبويّ عليه، وأكثر ما يؤتى المستشكِل من قِبَلِه- بعد نيِّته وطويَّته-:

(1) البيهقي، السنن الصغير (4ج)، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، (كراتشي: جامعة الدراسات الإسلاميّة، ط1، 1410هـ)، جـ4، ص145، برقم:3292.

ضعفُه في البحث الحديثي، وأنَّه لا يتتبَّع طرق الحديث ورواياته وألفاظه وأسانيده، فلذلك نرى للحديث الذي يتَّهمُ راويًا باختراعه نرى له أكثر من راوٍ من الصحابة يروونه عن رسول الله ﷺ، ناهيك عن عدد الصحابة ﷺ الذين سمعوا به فلم يستنكروه، ولو كان ممَّا لم يمرَّ عليهم لطالبوه بالشاهد، كما وقع في حوادث كثيرة في تاريخ السنَّة، مثل ما حصل مع تحديث المغيرة بن شعبة وأبي بكر الصدِّيق ﷺ في قضيَّة ميراث الجدَّة، إذ طالبه أبو بكر بالشاهد، فشهِدَ له محمد بن مسلمة ﷺ[1]، وكذلك حين حدَّث أبو موسى الأشعري ﷺ عمر بن الخطَّاب ﷺ بحديث الاستئذان، طالبه بالشاهد، فشهِدَ له أبو سعيد الخدري ﷺ[2]، وغيرها من الحوادث. وهذا الحديث رواه عن رسول الله ﷺ غير واحد من الصحابة ﷺ الذي في «الصحيحين»: أبو سعيد الخدري وعبد الله بن عمر ﷺ، وخارج «الصحيحين»: يروى عن أبي هريرة ﷺ[3]، ويروى عن عبد الله بن مسعود ﷺ[4].

والمستشكِل حين لم يتمكَّن من تكذيب نُقصان أهليَّة المرأة في الشهادات المتعلِّقة بالمعاملات الماليَّة- كونها واردةً في نصِّ القرآن الكريم- جَعَلَ ذِكْرَ ذلك في الحديث توظيفًا من الراوي الذي وَضعَه- بزعمه-؛ ليجعلَ الحديث مقبولًا، وهذه دعوى، والدعوى تحتاج براهين وحُججًا، لم يكلِّف نفسه إقامة واهٍ منها فضلًا عن أن يُجلِبَ بحُجَّةٍ قائمة.

وزعمه أنَّ الحديث مصادم للقرآن الكريم الذي ساوى بين الرجل والمرأة منقوض بأمور عدَّة، منها القوامة التي نصَّ عليها القرآن الكريم، في قول الله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ

(1) أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، كتاب الفرائض، باب في الجدَّة، جـ3، ص121، برقم:2894.
(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان ثلاثًا، جـ8، ص54، برقم:6245. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الآداب، باب الاستئذان، جـ3، ص1694، برقم:2153.
(3) الترمذي، جامع الترمذي (سنن الترمذي)، أبواب الإيمان عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في استكمال الإيمان وزيادته ونقصانه، جـ5، ص10، برقم:2613.
(4) الحاكم، المستدرك على «الصحيحين»، جـ4، ص645، برقم:8783.

أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾ ﴾ [النساء: 34]. وهذا حُكمٌ معلَّلٌ قد بُيِّن سببُه. وقوله تعالى: ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِي عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ﴾ [البقرة: 228].

وآية الميراث: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِۚ ﴾ [النساء: 11] الآية، وغيرها، وإنَّما يساوى بينهما حيث تكون المساواة حقًّا وعدلًا، فلا تُظلمُ نفسٌ مثال ذرَّة، يقول تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةًۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾ ﴾ [النحل: 97]، وكذلك المساواة في المسؤوليَّة والجزاء(1).

وهؤلاء القرآنيَّون «بَنَوا حُكمَهُم ببطلان الحديث على مقدِّمةٍ خاطئةٍ، وهي قولُهم: إنَّ القرآنَ ساوى بين الرجل والمرأة ولم يفرِّق بينهما إلا بالتقوى، لذلك نَتَج عن هذه المقدِّمة الخاطئة حُكمٌ خاطئ، وهو: إبطال الحديث بدعوى مخالفة القرآن، مع العلم أنَّ الذي بلَّغ هذا القرآنَ للأُمَّة هو الذي وصف المرأة بنقصان العقل! ونحنُ إذا تدبَّرنا آيات القرآن التي تحدَّثت عنِ الرجل والمرأة، نُدرك إدراكًا جازمًا فسادَ تلك المقدمة، التي هي في الأصل قناعاتٌ فكريَّة عند هؤلاء الكُتَّاب ألبسوها ثوبَ القرآن بُهتانًا وزورًا، لتَروجَ هذه الأفكار عند عامَّة المسلمين المعظمين لكتاب الله؛ فإنَّ أصلَ فكرة المساواة المطلقة بين الجنسين هي فكرةٌ يهوديَّة قامت عليها الثورة الفرنسيّة، ظاهِرُها: حفظ حقوق الجنسين، وحقيقتُها: هي إفساد النظام البشري وجرُّ المرأةِ إلى ميادين الامتهان والاستغلال، ولا يمكن بأيِّ حالٍ أن تكون هذه الفكرة ممَّا قرَّره القرآنُ، فهذا عينُ الكذب على الله والقولُ عليه بغير علم»(2).

---

(1) بلهي، طعون المعاصرين في الصحيحين بدعوى مخالفتها للقرآن الكريم، ص391.
(2) بلهي، طعون المعاصرين في الصحيحين بدعوى مخالفتها للقرآن الكريم، ص390.

وهذا القول مع منافاته للآيات الشرعيَّة، منافٍ للسنن الكونيَّة: فإنَّ التفاضل سنة الله في الخلق إذ «إنَّنا لا نكاد نجد في الوجود شيئين- ولو كانا من جنس واحد، أو من نوع واحد- متساويين تمامًا في كلِّ صفاتِهما، بل صفاتُهما متفاضلة، فالدعوة إلى المساواة بينهما دعوة إلى الأخذ بأمر باطل، وإلى إلغاء قانون العدل، وادِّعاء المساواة مع واقع التفاضل ادعاءٌ كاذب، والتسوية بين المتفاضِلَينِ عملٌ ظالم مناقض لقانون العدل، وكل ذلك مناقض لكلمة الله التشريعية التي تمَّت صدقًا وعدلًا، قال الله ﷻ: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾﴾ [الأنعام: 115]، أمَّا كلمةُ الله التكوينيَّة، فقد حدَّدت لها الإرادةُ الربَّانية خلقًا متفاضلًا، وهذه ظواهر الخلق شواهد»[1].

وأمَّا تفسير الآية: فلم يختلف العلماء في تفسير لفظة (تَضِل) الواردة في قوله تعالى: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: 282] أنَّها تعني: النسيان، فقالوا: أن تضلَّ: أن تنسى، فتذكر إحداهما الأخرى، وهو منقول عن الحسن البصري وسعيد بن جبير والربيع بن أنس والسُّدّيّ والضحّاك[2] وقتادة[3]، وغيرهم، وهو قول جماهير المفسِّرين[4].

وأمَّا القول المنقول عن سفيان بن عيينة أنَّه قال:

«ليس تأويل قوله: ﴿فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: 282] من الذِّكْر بعدَ النِّسيان، إنّما هو من الذكر، بمعنى أنها إذا شهدت مع الأخرى صارت

(1) الميداني، عبد الرحمن حسن حبنَّكة (ت1425هـ)، كواشف زيوف في المذاهب الفكريَّة المعاصرة، (دمشق: دار القلم، ط2، 1412هـ)، ص232.

(2) ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد الرازي (ت327هـ)، تفسير ابن أبي حاتم (9ج)، تحقيق: أسعد محمد الطيِّب، (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط3، 1419هـ)، جـ2، ص562.

(3) الماوردي، علي بن محمد (ت450هـ)، تفسير الماوردي (النكت والعيون) (6ج)، سيد ابن عبد المقصود، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت)، جـ1، ص356.

(4) مكي بن أبي طالب (ت437هـ)، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه وجُمَل من فنون علومه (13ج)، تحقيق: مجموعة من الباحثين، (الشارقة: جامعة الشارقة، ط1، 1429هـ)، جـ1، ص921.

شهادتهما كشهادة الذَّكَرِ»[1]. فليس فيه مخالفة لمعنى الضلال في الآية، بل هو مخالفة في معنى ﴿فَتُذَكِّرَ﴾ [البقرة: 282] وقد خطَّأ المفسِّرون هذا التأويل[2].

فيكون المعنى جليًّا بمعرفة أنَّ: «أصلَ الضلالة في اللغة: الغيبوبة، يقال: ضلَّ الماء في اللبن، إذا غاب.

ومعنى ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا﴾ [البقرة: 282]: أي تغيب عن حفظها، أو يغيب حفظها عنها، يعني إحدى المرأتين، ﴿فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: 282]، هذا من التذكير بعد النسيان، تقول لها: هل تذكرين يوم شهدنا في موضع كذا، وبحضرتنا فلان أو فلانة؟ حتى تذكر الشهادة.

والتقدير: فتذكر إحداهما الأخرى الشهادةَ التي احتمَلَتاها»[3].

ويكون تقدير الكلام: لئلا تضلَّ إحداهما، وأمَّا مجمل معنى ما جاء من حكم شهادة المرأة في الآية فلم أجد أبلغَ مِن تأويلِ ابن تيمية، إذ يقول:

«فيه دليل على أن استشهاد امرأتين مكان رجل إنّما هو لإذكار إحداهما الأخرى إذا ضلَّت، وهذا إنّما يكون فيما يكون فيه الضلال في العادة، وهو النسيان وعدم الضبط، وإلى هذا المعنى أشار النبي ﷺ حيث قال: «وأمَّا نُقصان عَقلِهِنَّ: فشهادةُ امرأتينِ بشهادةِ رجلٍ»، فبيَّنَ أنَّ شطرَ شهادتِهِنَّ إنَّما هو لضَعف العَقلِ لا لِضَعفِ الدِّينِ، فعُلِمَ بذلك أنَّ عدلَ النساء بمنزلةِ عدل الرجال، وإنَّما عقلُها ينقُصُ عنه، فما كانَ من الشهادات لا يُخافُ فيه الضَّلالُ في العادةِ، لم تكُن فيه على نِصفِ رجلٍ، وما تُقبَل فيه شهادتهن منفردات إنما هي أشياء تراها بعينها، أو تلمسها بيدها، أو تسمعها بأذنها، مِن غير توقُّفٍ على عقلٍ، كالولادة والاستهلال والارتضاع والحيض والعيوب تحت الثياب، فإنَّ مثل هذا لا يُنسى

(1) الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، جـ6، ص64.
(2) المصدر السابق، جـ6، ص66. والسمعاني، تفسير السمعاني، جـ1، ص285.
(3) الواحدي، التفسير الوسيط، جـ1، ص404.

في العادة ولا تحتاج معرفته إلى إعمال العقل، كمعاني الأقوال التي تسمعها من الإقرار بالدَّين وغيره، فإن هذه معانٍ معقولة، ويطولُ العهد بها في الجُملة»[1].

وههنا يمكن الاعتراض على تعليل شيخ الإسلام بكون هذه أشياء تراها بعينها، أو تلمسها بيدها، أو تسمعها بأذنها، مِن غير توقُّفٍ على عقل، وأنَّ مثل هذا لا يُنسى في العادة ولا تحتاج معرفته إلى إعمال العقل، فيُعترَضُ عليه بأنَّ العلَّة الظاهرة هي: احتياج الناس لهذه الشهادة التي لا يطَّلع عليها سوى النِّساء، وفي ذلك نصُّ الزهريِّ من أئمَّة التابعين: «مَضَتِ السُّنَّةُ أن تجوزَ شهادةُ النِّساء فيما لا يطَّلِعُ عليه غيرُهُنَّ، مِن وِلادات النِّساء وعيوبهنَّ، وتجوز شهادةُ القابلة وحدَها في الاستهلال، وامرأتانِ فيما سوى ذلك»[2]. وهو مرويٌّ عن غيره أيضًا، وهي حاجة عامَّة تُنزَّل منزلة الضرورة الخاصَّة، وضابط تعليل قبول شهادة النِّساء في هذه الأشياء بكون المرأة تراها بعينها أو تلمسها بيدها، فيقال مثله في الجنايات، فقد ترى المرأةُ الجاني بعينها.

وعَودًا على موضوع تفسرة الضلال في الآية الكريمة، يقال إنَّ ههنا نكتة لغويّة دلاليَّة، أنَّ الضلال عن الشهادة إنما هو نسيان جزء منها وذكر جزء. ويبقى المرء بين ذلك حيرانَ ضالًّا، «ومن نسيَ الشهادةَ جُملةً فليس يقال: ضلَّ فيها»[3].

وههنا نكتة بديعة في حكمة ذِكر التعليل، أنَّه «في هذا الكلام ينصرِفُ إلى ما يحتاج فيه إلى أن يعلَّل لقصد إقناع المكلَّفين، إذ لا نجد في هذه الجملة حُكمًا قد لا تطمئن إليه النفوس إلّا جَعْل عِوَض الرجل الواحد بامرأتين اثنتين، فصرَّح بتعليله»[4].

(1) نَقَلَه عنه ابن قيِّم الجوزيَّة، في الطرق الحكمية، ص: 127- 128.
(2) ابن أبي شيبة، المصنَّف، جـ4، ص329.
(3) ابن عطيَّة، عبد الحق بن غالب (ت542هـ)، تفسير ابن عطية (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ)، جـ1، ص382.
(4) الطاهر بن عاشور (ت1393هـ)، التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد) (30ج)، (تونس: الدار التونسيَّة للنشر، 1984م)، جـ3، ص109.

وقيل في معنى الضلال في الآية:

«الضلال بمعنى: الذهاب عن علم حقيقة الأمر المطابقة للواقع، ومنه بهذا المعنى قوله تعالى: ﴿ وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ﴾ [الضحى: 7]، أي: ذاهبًا عمّا تعلمُه الآن من العلوم والمعارف التي لا تُعرَفُ إلّا بالوحي، فهداك إلى تلك العلوم والمعارف بالوحي، وحدّد هذا المعنى قوله تعالى عن أولاد يعقوب: ﴿ قَالُواْ تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ ﴾[يوسف: 95]، أي: ذهابك عن العلم بحقيقة أمر يوسف، ومن أجل ذلك تطمع في رجوعه إليك، وذلك لا طمع فيه- على أظهر التفسيرات-، وقوله تعالى: ﴿ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا ﴾ [البقرة: 282]، أي: تذهب عن حقيقة علم المشهود به بنسيان أو نحوه، بدليل قوله: ﴿ فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ ﴾[البقرة: 282]، وقوله تعالى: ﴿ قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى فِى كِتَٰبٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى ﴾[طه: 52]، ومن هذا المعنى قول الشاعر:

وتظنُّ سلمى أنّني أبغي بها بدلًا أراها في الضَّلال تهيم[1]

فقوله «أراها في الضلال»: أي: الذهاب عن علم حقيقة الأمر، حيث تظنُّني أبغي بها بدلًا، والواقع بخلاف ذلك»[2].

وهو الوارد في معاجم اللغة، من تبيان معنى: ﴿ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا ﴾ [البقرة: 282]، أي: «تغيب عَن حِفظها، أَو يغيب حِفْظُها عَنْهَا»[3].

(1) البيت عزاه محقّق كتاب عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح أنّه لأبي تمّام، وعامّة من رأيت من المحققين يقولون إنّه لا يُعلَم قائله، السبكي، أحمد بن علي (ت773هـ)، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح (2ج)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، (بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 1423هـ)، جـ1، ص507، حاشية التحقيق برقم:1.
(2) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار (ت1393هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (9ج)، (بيروت: دار الفكر، 1415هـ)، جـ3، ص-351 352.
(3) الأزهري، تهذيب اللغة، جـ11، ص320.

فبهذا تُعلَم القيمة العلميَّة لقول المستشكِل: «وكلمةُ ضلَّ غيرُ كلمة تنسى أو تُضيع أو تكفر»، وهذا خلطٌ للصواب بالخطأ وتمويه لتشويش القارئ عن تتبُّع المعنى، فـ(النسيان) معنًى صحيح كما تقدَّم الاستدلال له، و(الكُفرُ) فهم مردود لم يقل به أحد[1]، ويبقى (التضييع) محتملاً، ثمَّ إنَّ المستشكِل لم يذكر معنًى بديلاً عن هذه المعاني الثلاثة، بلِ اعتصم منه بالحَيدَة!

وفي البحث اللغوي لمعنى العقل:

«العين والقاف واللام: أصلٌ واحد منقاس مطَّرِد، يدلُّ عُظْمُهُ على حُبْسَةٍ في الشيء أو ما يقارب الحُبسة، مِن ذلك: العقلُ، وهو: الحابس عن ذميم القول والفعل»[2].

«ويقولون: فلان عَقولٌ للحديث، لا يُفلتُ الحديثَ سمعُهُ»[3].

فلعلَّ العقل ههنا متعلِّق بما يُنَصُّ عليه من العقود الماليَّة التي قد لا يعقِلها سمعُ المرأة، فتتفلَّت عن الحفظ؛ لعدم عنايتها بهذي الأُمور. والله تعالى أعلم.

وأمَّا الدراسات الحديثة التي اعتنت ببيان الفروق الوظيفيَّة والبنيويَّة بين دماغ الذكر ودماغ الأنثى، فقد خرجت بالنتائج الآتية:

1 - دماغ الذكر أكبر من دماغ الأُنثى.

2 - عدد خلايا قشرة الدماغ في الذكور أكثر.

3 - كثافة الخلايا العصبيَّة لدى الذكور أكبر.

4 - حجم خلايا الدماغ لدى الذكور أكبر، بينما المساحات البينيَّة لدى الإناث أوسع.

---

(1) بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن (ت1419هـ)، التفسير البياني للقرآن الكريم (2ج)، (القاهرة: دار المعارف، ط7، د. ت)، جـ1، ص46.

(2) ابن فارس، مقاييس اللغة، جـ4، ص69.

(3) ابن فارس، المصدر السابق، جـ4، ص70.

5 - دماغ الذكر يحتوي على 6,5 أضعاف ما لدى الأُنثى من المادة الرماديَّة (gray matter) المتعلِّقة بمعالجة الذكاء، في حين تتفوَّق الأُنثى باحتواء دماغها على 10 أضعاف ما لديه من المادَّة البيضاء (whÁte matter) المسؤولة عن التواصل بين أجزاء الدماغ.

6 - تركُّز الخلايا المسؤولة عن الذكاء في الفص الأمامي لدماغ الأُنثى، بينما تتوزَّع في الذكور على مساحة واسعة.

7 - أثبتت الدراسات الميدانيَّة تفوُّق الذكور في اختبارات الذكاء بمقدار الضِّعف.

8 - أظهَرَ فحص الفصّ الصُّدغيّ السفلي (ÁnferÁor- parÁetal lobule) وهو الجزء المتعلِّق بالانتباه والإدراك والقدرات الذهنيَّة الحسابيَّة، أنَّه أضخم في الذكور.

9 - الجهاز الطرفي في الدماغ (lÁmbÁc system) الذي يُعدُّ مركز العاطفة، هو لدى الإناث أضخم وأكثر حساسيّة، والذكريات المحزنة تُضاعِف من وصول الدم إليه ليهنَّ أكثر بثمانية أضعاف من الذكور، ولنشاطِهِ آثار سلبيَّة على الجنسين، لكن وجود مركَّب السيروتونين (serotonÁn) بتراكيز عالية عند الذكور يقلِّل من تلك الآثار السلبيَّة.

10 - القدرات اللغويَّة لدى الأُنثى أفضل ممَّا عند الذكر(1).

11 - التشتُّت والنسيان لدى الأُنثى أكثر مما لدى الرجل؛ بسبب ضخامة وسُمك الجسم الجاسي (corpus callosum) في دماغها مقارنة به عند الذكر(2).

(1) نورهانا إبراهيم عبد الله، الفرق بين الرجل والمرأة- ضمن بحوث المؤتمر الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنَّة-، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة، د. ت)، جـ1، ص-258 260.

(2) عنايات عزَّت عثمان، المساواة بين الرجل والمرأة أكذوبة بايولوجيَّة- ضمن بحوث المؤتمر الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنَّة-، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة، د. ت)، جـ1، ص347.

ويكون ذلك النقص في العقل في أصل خلقتها نتيجةً طبيعيَّةً لكمال عاطفتها في مقابلة كمال عقل الرجل ونقص عاطفته، وقد راعى الشرع هذه الثنائيَّة، فَجَعَل الحضانة للمرأة دون الرجل.

وقد استشهد محمد شحرور بواقع المرأة المعاصر لنقض مضمون الحديث، في بروز دور المرأة العلمي في نهايات القرن العرين على مستوى الجامعات والفضاء والطب والعلوم(1)، وليس من غرض هذا البحث الأكاديمي مُمَاحَكَةُ أمثال شحرور من غير المتخصِّصين في علوم الشريعة وتفسير نصوصها، الذين يعتدون على بنيانها العلمي دون تسلُّح بأوَّليَّات علوم الآلة المؤهِّلة لفهم نصوص الشريعة، فضلًا عن بلوغ رتبة الاجتهاد فيها، لكن لا بأس من التذكير بحقيقة إحصائيَّة- ويقال إنَّ الأرقام لا تكذب-، وهي إحصائيَّة لجائزة علميَّة مرموقة أُنشأت مؤَخَّرًا نسبيًّا- بخلاف جائزة نوبل التي قد يعتَرَض عليها بكون شحرور قد نصَّ على حقبة أواخر القرن العشرين وجائزة نوبل قائمةٌ من أوائله-، تلك هي جائزة أبيل(2)، وقد مُنِحَت منذُ إنشائها عام 2001م إلى عام 2021م إلى 24 عالمًا من علماء الرياضيَّات، كان بينهم امرأةٌ واحدة فقط(3)!

وأمَّا قضيَّة استنكاره انتقاص الصلاة والصوم من الدين، وحصره الدين في الإيمان بالله واليوم الآخِر والرسالة، وانتفاء الشكِّ في ذلك، فهذا خلاف المتقرِّر عند أهل السنَّة الجماعة، من أنَّ الطاعات كلَّها من الدين والإيمان، وأنَّ الدين والإيمان يزداد بزيادة الطاعات وينقص بنقصانها، ويشهد لذلك تبويب الأئمَّة الذين خرَّجوا الحديث على ذلك، فقد جاء في «صحيح مسلم» تصديره بباب

(1) شحرور، نحو أصول فقه جديدة، ص316.

(2) جائزة أبيل (Abel PrÁze) هي جائزة دولية تمنحها سنويًّا الجمعية الرياضياتية النرويجية، لواحد أو اثنين من علماء الرياضيات وقد استمدت اسمها من اسم العالم النرويجي نيلز هنريك أبيل. تُوصف هذه الجائزة بأنها جائزة نوبل للرياضيات لأن نوبل لا تُقدم جائزة للمساهمات العلمية في مجال الرياضيَّات. ينظر مقال: لأوَّل مرَّة امرأة تحصل على جائزة أبل في الرياضيَّات.

ينظر: موقع الجزيرة على الشبكة: https: //2u.pw /mG67M

(3) موقع الجزيرة في الإنترنت، المرجع السابق.

«نقصان الإيمان بنقصان الطاعات»[1]، وفي «جامع الترمذي» باب «ما جاء في استكمال الإيمان وزيادته ونقصانه»، وفي «السنَّة» لابن أبي عاصم في باب «في الإرجاء، والمرجئة، والإيمان قول وعمل، يزيد وينقص»[2]، وفي «الشريعة» للآجُرِّيِّ أخرجه في باب «ذكر ما دلَّ على زيادة الإيمان ونقصانه»[3]، وساق طرقه ورواياته ابنُ مندةَ في كتاب «الإيمان»[4]، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» في «سياق ما دلَّ، أو فُسِّرَ من الآيات من كتاب الله، وسُنَّة رسوله ﷺ، وما روي عن الصحابة والتابعين من بعدهم من علماء أئمة الدين أنَّ الإيمان يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية»[5].

يقول الخطَّابي:

«فيه دليل على أنَّ النقص من الطاعات نقصٌ من الدين، وفيه دلالة على أنّ ملاكَ الشهادة: العقلُ، مع اعتبار الأمانة والصدق، وأنّ شهادة المغفّل من الناس ضعيفة، وإن كان رضيًّا في الدين والأمانة»[6].

ونقل البغوي قول الخطابي ثمَّ قال:

«اتَّفقتِ الصحابةُ والتابعون، فمَن بعدَهم مِن عُلماء السنَّة على أنَّ الأعمالَ منَ الإيمان»[7].

(1) معلوم أنَّ تراجم الأبواب ليست من صنيع الإمام مسلم، بل عَمِلَها العلماء بعده، لكنَّ ضميمة الأحاديث المجاورة له في تصنيفه، وكذلك دلالة الكتاب الذي يجمعها ظاهرة في ذلك.

(2) ابن أبي عاصم، السنَّة، جـ2، ص461.

(3) الآجري، محمد بن الحسين (ت360هـ)، الشريعة (5ج)، تحقيق: عبد الله بن عمر الدميجي، (الرياض: دار الوطن، ط2، 1420هـ)، جـ2، ص580.

(4) ابن مندة، محمد بن إسحاق (ت395هـ)، الإيمان (2ج)، تحقيق: علي بن محمد الفقيهي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1406هـ)، جـ2، ص-678 684، برقم:-670 677.

(5) اللالكائي، هبة الله بن الحسن (ت418هـ)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (9ج)، تحقيق: أحمد بن سعد بن الغامدي، (الرياض: دار طيبة، ط8، 1423هـ)، جـ5، ص960.

(6) الخطَّابي، أعلام الحديث (شرح صحيح البخاري)، جـ1، ص316.

(7) البغوي، الحسين بن مسعود (ت516هـ)، شرح السنة (15ج)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وزهير الشاويش، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ)، جـ1، ص38.

وينبغي أن يقال هنا: «إنَّ كُلًّا من الإسلام والإيمان إذا أُطلق مجرَّدًا دخل الآخر فيه، وإنما يُفرَّق بينهما عند الجمع بينهما، وهو الأظهر؛ فالدين هو مسمّى كل واحد منهما عند إطلاقه، وأما عند اقترانه بالآخر: فالدين أخصُّ باسم الإسلام؛ لأنَّ الإسلام هو الاستسلام والخضوع والانقياد وكذلك الدين يقال: دانَهُ يَدينُهُ إذا قَهَرَهُ، ودانَ لهُ إذا استسلمَ له وخَضَعَ وانقادَ؛ ولهذا سمّى اللهُ الإسلام دينًا، فقال: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران: 19]، وقال: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ [آل عمران: 85]، وقال: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾[المائدة: 3]»[1].

والمستشكِل تراه ينتقد أحاديث «الصحيحين» ثم ما يلبث أن يستدلَّ ويستشهِد بحديث خارجَهما إذا كان ممَّا يوافِقُ غَرَضَهُ، مثل ما حصل ههنا من استشهاده بحديث «خيركم خيركم لأهله». الذي يرويه ابن ماجة، وهو من رواية جعفر بن يحيى بن ثوبان عن عمِّه عُمارة بن ثوبان، وفيهما جهالة[2].

ثمَّ إنَّ القضيَّة وإن حاول منكرو السنَّة تحويلها إلى انتقاصٍ للمرأة فإنَّها في الحقيقة كمالٌ للنظام القضائي الإسلامي، الذي يراعي كمال البيِّنات والحُجج لاستيفاء الحقوق ودفع الظلم قدر الممكن، وفي الآية الكريمة مثال مكين في الاستيثاق للديون والحفاظ على الحقوق الماليَّة، وفائدة أُخرى بديعة تتعلَّق بتشوُّفِ الشرع إلى حشمة المرأة واحتجابها وقرارها، وكذلك تطويل الإجراءات بالحاجة إلى تعريف النساء الشاهدات، ذكرها اللخمي[3] فقال:

(1) ابن رجب الحنبلي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ1، ص99.

(2) الذهبي، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستَّة (2ج)، تحقيق: محمد عوامة وأحمد الخطيب، (جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية- مؤسسة علوم القرآن، ط1، 1413هـ)، جـ1، ص296، برقم:806.

(3) عليّ بن محمد، أبو الحسن القيراونيّ، الفقيه المالكيّ المعروف باللَّخميّ، تفقَّه بابن محرز، وأبي الفضل بن خلدون، وغيرهما، طال عمره، وصار عالم إفريقيّة، أخذ عنه أبو عبد الله المازريّ، وعبد الحميد السفاقسي وغيرهما، وله تعليق كبير على المدوَّنة، سمّاه التَّبصرة. توفي سنة ثمان وسبعين وأربع مئة. الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ10، ص430.

«وقال ﷻ: ﴿ وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴾ [البقرة: 282]. فأمر بِتَبْدِيَةِ الرجال، وأن لا يُستشهَدَ بالنساء إلَّا عند عدم الرجال؛ لأنَّ التوثُّق بِهِم أحوط، والجَرحة منهم أبعَد؛ ولأنَّ النساء يُحتاج- متى أُريدَ مِنهنَّ تبليغُ الشهادة- مَن يشهدُ على وجوهِهنَّ ويعرفهن، والرجالُ أقرب وأسرع إلى أداء الشهادة والقراءة»[1].

وفيها أيضًا: أنَّ استشهاد المرأة في المحاكم وطبيعةُ القضاء الغِلظَةُ، يتنافى مع أصل القرار المأمورة به، وطبيعتها التي ينبغي التعامل معها كما يُتعامَل مع القوارير رِقَّةً ورُقيًّا، أمَّا ما لا محذور منه- كالشهادات التي غالبًا ما تكون مجتمعيَّة لا قضائيَّة كالتي تقدَّم ذكرُها فيما تجوز شهادة المرأة فيه- فإنَّ شهادة امرأةٍ واحدة قد تكفي.

وههنا لا بُدَّ من كلمة، وهي: أنَّ التفضيل في المنازل فضلٌ محضٌ من الرحيم الودود، قد فضَّل بعض النبيين على بعض، وبعض الناس على بعض، وفضَّل بعض الأماكن على بعض، فلا مدخل لاعتراض أهل المدينة النبويَّة على فضل اهل مكَّة في مقدار الأجر في الصلاة والفرق بين المسجدَين في ذلك، ما دام أنَّنا نقطعُ جازمين موقنين أنَّ الله ليس بظلَّام للعبيد، وما بعد ذلك هو فضلُ الله يؤتيه من يشاء، ﴿ كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴿٢٠﴾ ٱنظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ وَلَلْءَاخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَٰتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا ﴿٢١﴾ ﴾[الإسراء: 20-21]، بل نهاهم الله عن تمنّي ما فضَّل الله به بعضهم على بعض، فقال ﷻ: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا۟ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ ۚ وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴿٣٢﴾ ﴾ [النساء: 32]، وقد يرفعُ الله نساءً فوق فِئام من الرجال، ليس من المشركين حسب، بل من المؤمنين كذلك، كما رفع امرأة فرعون ومريم وأُمَّهات المؤمنين والسابقات من المؤمنات على كثير من عباده المؤمنين، بل إنَّ الله قد فاضَلَ بين سائر مخلوقاته، كما فضَّل بعض الثَّمرِ

(1) اللخمي، علي بن محمد الربعي (ت478هـ)، التبصرة، تحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب، (قطر: وزارة الوقاف والشؤون الإسلامية، د. ت)، جـ11، ص5392.

على بعض[1]. وقال جلَّ شأنُه: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا ٣٤﴾ [النساء: 34]، فذكر تفضيل بعضِ خلقِه على بعض.

والاعتراضُ على التفضيل بالأجر والمنزلة مشابه للاعتراض على التفضيل بالزرق، فمعطيهما وقاسمهما بين العباد واحدٌ، هو الحكمُ العدلُ اللطيف الخبير، الذي لا يُسأل عمَّا يفعل، ويحكم لا مُعقِّب لحُكمِه، سبحانه وتعالى، وهو سبحانه ﴿يَخۡتَصُّ بِرَحۡمَتِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ ١٠٥﴾ [البقرة: 105].

ويقال أيضًا: إنَّ هذا الحديث حُكمٌ إحصائيٌّ مبنيٌّ على مُشاهدةٍ من رسول الله ﷺ: «رأيتُكُنَّ أكثرَ أهل النار»، معلَّلٌ بأفعالٍ صدَّقها الواقع: «تُكثِرنَ اللَّعْنَ، وتَكفُرْنَ العشير»، مع طرح العلاج المناسب لهذه الظاهرة: «تصدَّقن»، فإين الإشكال في هذه الحال؟! وهل يستحقُّ منَّا كلَّ هذا السِّجال؟! فبعد عرض عناصر الحديث من الوجهة البحثيَّة العقلانيَّة والميدانيَّة، لا يبقى من سبيل لردِّ حُكمه إلا بتكذيب نسبته إلى رسول الله ﷺ، ولا سبيل لذلك، أو تكذيب رسول الله ﷺ، وهو ما يتعامَون عنه ويحيدون.

وكعادة المستشكِل في تخرُّص أسباب وضع الحديث من نسج خياله دون أن يتكلَّف أن يقيم عليها دليلًا، يأتي هنا ليقول:

«والملاحظ من الحديث انه تركيبة **من أحد الرجال** وكان يتشاجر مع زوجه باستمرار وهي تكثر الشتم وتنكر تعب زوجها في تأمين لقمة العيش فوضع الرجل هذا الحديث ليردعها عن فعل ذلك كي ترضى وتقنع بالحياة معه دون تذمر وشكوى وتنغيص عليه ليزيد من مصداقية الحديث جعله بشكل حوار بين

(1) الميداني، كواشف زيوف في المذاهب الفكريَّة المعاصرة، ص-233 234.

النساء والنبي، ووظف الأحكام الشرعية المتعلقة بشهادة المرأة في الذمم المالية حصراً دون غيرها، وما يترتب على الحيض والنفاس من ترك الصلاة والصيام. وذلك كي يجعل الحكم الأول سببه قصور ونقصان في العقل، والحكم الآخر نقصان في الدين، ونجح بذلك نجاحاً منقطع النظير...»[1].

ويَستعمِل المستشكِل عبارات إنشائيَّة للدلالة على مقصوده، فيقول:

«فلذا يجب محاربة هذا القول وإنكاره وعدم ترسيخه في المجتمع؛ فالنساء هن أمهات وعمات وخالات وأخوات وبنات وهن مقابل الذكور في كل شيء وما ينطبق على أحدهما ينطبق على الآخر لا فرق بين ذكر وأنثى إلا بالتقوى والعلم والعمل والفائدة للمجتمع».

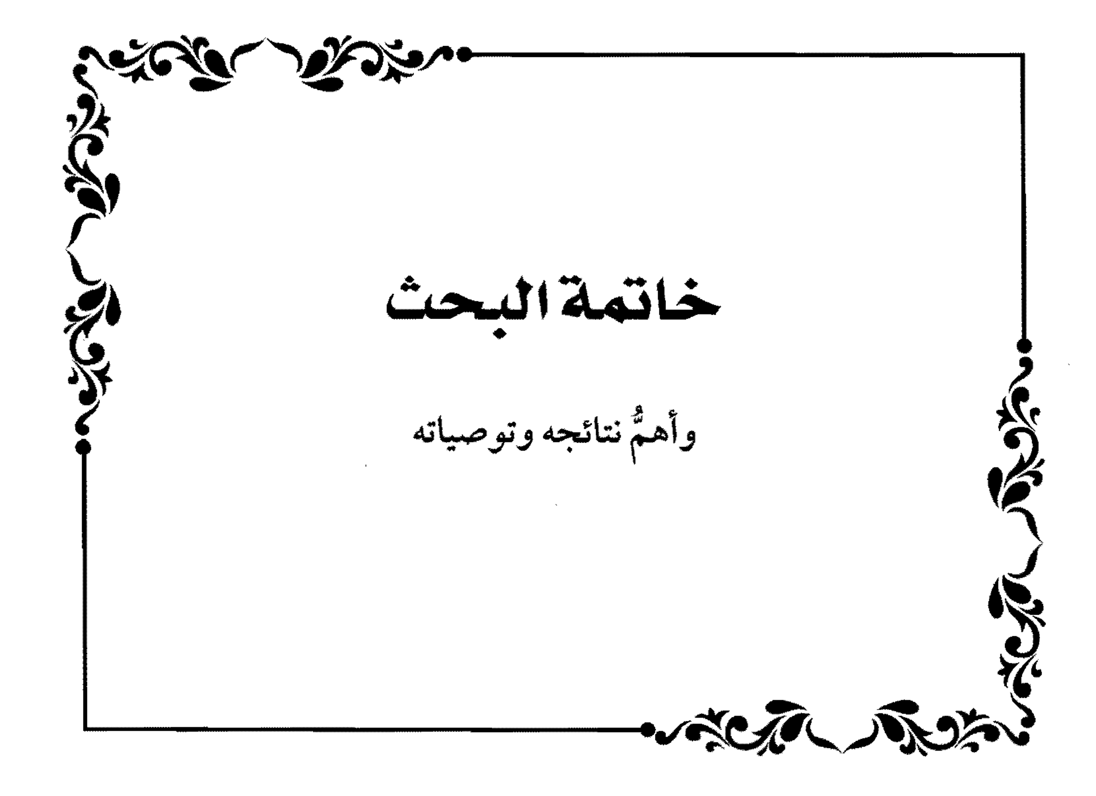
ولن أُعقِّب على حُجَّته هذه، بل سأنتقل إلى ما وراء القسم الثاني منها، وهو التفريق بالتقوى، الذي هو أساس التفاضُل في الآخرة، دون الحسب والنسب، وهو مقتضى دلالة الآية الكريمة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣﴾[الحجرات: 13]، «والآية على هذا المعنى لا تدلُّ- لا من قريب ولا من بعيد- على نفي الفوارق الطبيعة بين جنس النساء وجنس الرجال، فالاستدلال بها على المساواة المطلقة بين الجنسين في غير محلِّه؛ لأنَّه استعمال لدليل خاصٍّ على تثبيت حُكم عامٍّ، فتفاضُلُ الناسِ فيما بينَهم بالتقوى والعمل الصالح لا يتعارض مع كونِ الرجل أتمّ عقلًا من المرأة، فالكلُّ مطالب بالتقوى على حسب طاقته وقدراته»[2].

---

(1) إسلامبولي، تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، ص328.
(2) بلهي، طعون المعاصرين في الصحيحين بدعوى مخالفتها للقرآن الكريم، ص392.

وخلاصة ما تقدَّم:

أنَّ الحديث يبيِّن ما قَسَمَ الله ﷻ من فضله بين خلقه، وتفضيله بعضَهم على بعض، وأنَّ على المؤمن التسليم لحكمة الله ﷻ، ولئن كان هذا نصيب المرأة من الحفظ والضبط، فقد كان لها القِدْح الـمُـعلّى من الرحمة والشفقة، ولذلك اختصَّت بالحضانة دون الرجل، وقد أثبتت الدراسات الطبيَّة الحديثة أنَّ هذا الحديث من دلائل النبوَّة لما أيَّدته نتائجها، وهذه القضيَّة في جوهرها تُعدُّ من محاسن النظام القضائي في الإسلام في صيانة الحقوق والاحتياط لضبط الشهادات.



خاتمة البحث

وأهمُّ نتائجه وتوصياته

خاتمة البحث

وفيها أهمُّ النتائج وتوصياته

خاتمة البحث

الحمدُ لله كما ينبغي لجلال وجهِهِ وعظيمِ سلطانه، مَنَّ عليَّ بالانتظام في سلكِ الـمُـدافعينَ عن سُنَّةِ سيِّد المرسَلين، الذابِّين عن شريعة خاتَم النبيّين، وذلك بتتبُع هذه الاستشكالات التي أثارها سامر إسلامبولي، ممَّا تابَع في أكثره من كان قبله، وفي أقلِّه ممّا افترعه مِن عندِه، وقد جرى البحث في عَرضها وتحليلِها ونقدِها وَفق السياق والمنهج الأكاديميِّ الـمُـتّبع في مثل هذه الدراسات، وقد لقيَ الباحثُ عَنَتًا في التعاطي مع المكاره التي أجبره البحث على معاناتها، وأُلزِم قراءة طعون في حديث سيِّد المرسلين ﷺ، وبعد دراسة استشكالات خمسين حديثًا لا يجد الباحث نفسَه قد ألِفَها، بل ما ازداد منها إلا بُعدًا، ولا لها إلا كراهةً وشنَآنًا، غير إنَّ واجب العلم يقتضي الدفاع عن سنَّة رسول الله ﷺ بما يؤتيه الله من آلاتٍ وما منَّ به من معارِف، وذلك مِن أداءِ بعضِ حقِّ خاتمِ النبيين على أُمَّته، وهو فضلٌ من الله ومِنَّة، أن ييسِّر للباحث النضال عن الصحيحين، وهُما قطب رحى السُّنَّة ومُجتمَعُ حُجَّتها، ومحلُّ أشُدِّها وقوَّتها، وموضعُ تلقّي الأُمَّة بالقَبول، وهما من جهةٍ أُخرى: غَرَضُ سهام المناوئين والمنكرين لها وهدفهم الأوَّل في نقضِ حُجّيَّتها وخفض مكانتها وتهوين قدْرِها، وهُما في المكانِ الأسمى والذِّروة العُليا من النقد الإنساني، ومعايير قبول النقل والمرويَّات، بحيث لم تعرفُ الإنسانيَّة جهدًا بشريًّا بنقائهما وتمحيصهما ودقيق فقه تبويبهما وبراعة تقاسيمهما، وقد حفظا نصوصَ شقيقةِ القرآن الكريم، والوحي الثاني من ربِّ العالَمين، فمن البَدهيِّ أنَّ من يريد تسوُّرَ محراب السنَّة ليُزيحَها عن أن تكونَ المصدَر الثاني للتشريع الإسلاميَّ، أن يَلِجَ من باب نقدِ الصحيحين، بإيراد الاستشكالات على بعض أحاديثهما، ممَّا يستجرُّه عمَّن سَبقَه أو يبتكره مِن

مخياله، ويأبى الله والمؤمنون للسنَّة إلا رفعةً ومجدًا، فهي حياةُ صاحبِها- خيرةِ الله مِن خَلْقِهِ-، وسِجِلُّ أقوالِه وأعمالِه، ولا شيءَ يَستحقُّ الخلود بعد كتاب الله ﷻ من سُنَّة وسِيرَة خاتَم أنبيائه ورُسلِه وسيِّد ولَدِ آدم ﷺ، وقد تتابع أئمَّةُ المسلمين وعلماءُ الـمِـلَّة والدين والأساتذةُ والباحثون على الذبِّ عنها، ومقارعة أعدائها بالحُجَّة والبيان، وكان جندُ الله هم المنصورون، وكان حزبُ الله هم الغالبون، وما يزالون على ذلك حتى يرِث الله الأرض ومَن عليها ﴿وَٱلْعَـٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الأعراف: 128].

واللهَ أسألُ أن يجعلَ هذا الجُهدَ خالصًا لوجهه الكريم، صائبًا موافقًا لما يُحبُّه ويرضاهُ، منافِحًا عن سنَّة سيِّد ولد آدم أجمعين نبيِّنا ﷺ، وآخر دعوانا أنِ الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصلاةُ والسلامُ على نبيِّنا محمد وآلِهِ وصحابتِهِ وأزواجِهِ وذُرِيَّتِهِ ومَن تَبِعَهُم بإحسانٍ إلى يومِ الدين.

هذا، وقد وَقَفَ الباحث من خلال هذا البحث على جملةٍ من النتائج، وخَرَج بحزمة من التوصيات، وهذا أوانُ سياقها:

أوَّلاً: نتائج البحث

بعد هذا التطواف مع ما أورده سامر إسلامبولي من استشكالات على أحاديث «الصحيحين» وتحليلٍ لفحواها، ونقدٍ لها من إجابات أهل العلم والباحثين، وما أردفها به الباحث مما فتح الله عليه به، خرج الباحث بجملةٍ من النتائج، أهمُّها:

1 - انتقد سامر إسلامبولي أحاديث بعضها مما أخرجه البخاري، ونسبتها 16%، ومما أخرجه مسلم، ونسبتها 18%، وممَّا اتفقا على إخراجه، ونسبتها 66%.

2 - بعض الاستشكالات التي أوردها سامر إسلامبولي على «الصحيحين» شاركه فيها غيره، وأكثرها لم يُشارَك فيه، وما لم يُشارك فيه أكثرها هلهلةً وضَعفًا. وبلغت نسبة ما انفرد به 12٪ من الأحاديث.

3 - بعض ما استشكله إسلامبولي كان موضعَ استشكال من بعضِ العلماء من المثبتين للسنَّة النبويَّة، لكنَّ الاستشكال ليس موجِبًا للردِّ، بل يُتعامل معه وفق قواعد علم مشكل الحديث.

4 - أكثر ما شورك فيه من الاستشكالات كان من توليد المعتزلة، وقد أجاب عنها العلماء قديمًا إجابات سديدة.

5 - الاستشكالات التي انفرد بإيرادها ليس فيها من العمق ما لغيرها مما يورده المستشرقون وقدماء المستغربين.

6 - قليل من الاستشكالات مستشكَل عند أهل الإسلام قديمًا، وقد استشكلَه علماء أجلّاء، لكنَّ الاستشكال ليس موجِبًا للردِّ، وهذا ما يتكفَّل علم (مشكِل الحديث) بالجواب عنه، بانتهاج السبل العلميَّة جمعًا أو ترجيحًا او بيانًا للنسخ أو توقُّفًا عند تكافؤ الأدلَّة، ومن أبرز مصادره فيما أثاره من استشكالات على أحاديث الصحيحين: محمد الغزالي، وشرف الدين الموسوي وجعفر السبحاني، وقد شاركه الكردي في بعضها.

7 - بعض ما استشكله وسمَّاه حديثًا ليس كذلك، بل هو أثرٌ عن التابعين أو أتباعهم، وقد ساقه البخاري مساق الاستنكار لا الاستشهاد، وهذا إنما وقع منه لأحد أمرين: إمَّا لخلل في الأمانة العلميَّة، أو لجهلٍ بقواعد النقد الحديثي.

8 - يظهر من تتبُّع سياقاته قلَّة معرفته بأصول تخريج الأحاديث وعزوها ومعرفة كثرة مخارجها إذا كان يرويها أكثر من صحابيٍّ فإنَّه لم يكلِّف نفسه البحث عن الروايات والطرق.

9 - تمحَّل المُستَشْكِل كلَّ وسيلة في سبيل الطعن في الحديث، حتى لو ظهر منه جهله بالثقافة الصحيَّة العامَّة.

10 - من أوابده: نسبة الكذب إلى الصحابة واختلاق الأحاديث، مع تصحيح نسبة الحديث إلى أن يصل إلى الصحابة ﷺ، وهو من طريق البخاري الذي يطعن فيه، وهذا تحكُّمٌ وعدم موضوعيَّة؛ إذ لو كان البخاري ومسلم ومن فوقهما في الإسناد ليسوا ثقاتٍ ولا مؤتمنين على النقل، فإنَّ الكلام لا تصحُّ نسبته إلى الصحابي الذي في الحديث، فكيف ينسب إليه اختلاقُه؟! وإذا صحَّ إليه لمَ لا يتجاوزه إلى النبي ﷺ؟!

11 - تناقضه وعدم موضوعيَّته؛ إذ ينتقد ما يفهمه من الحديث ونقيضه، حيث انتقد البخاري بإخراج حديث يقوي ملك بني أُميَّة، وقد انتقد قبله حديثًا فيه نبوءة رسول الله ﷺ بهلاك الأُمَّة على أيديهم!

12 - من مظاهر عدم الموضوعيَّة: أنَّ المستشكِل يردُّ أحاديث الصحيحين بسلاسل الذهب من الأسانيد، ثمَّ يحتجُّ لبعض ما يذهب إليه بأحاديث أدنى منها مرتبةً بكثير، ثمَّ لا يذكُرُ موجِبات ذلك ولا مقتضياته.

13 - من عادة المستشكِل تخرُّص الأسباب الداعية إلى وضع الحديث الذي يزعم أنَّه موضوع، ثمَّ لا يُتكلَّف إقامة أدنى دليل ولا سياق أقلِّ أمارة مصداقًا لِما زَعَم.

14 - يظهر من هذا البحث رسوخ أقدام الشيخين في النقد الحديثي، وكذلك في فقه الحديث بإيراده تحت الترجمة التي تقتضيه أو في الباب الذي يُناسِبُه.

15 - تبيَّن من خلال البحث اتِّساق الأحاديث النبويَّة في نسق القرآن الكريم ودورانها في فَلَكِه، وتفويت الفرصة على المستشكل في تلمُّس المزاغل لدقِّ أسافين التفريق بين الكتاب والسنَّة.

16 - ظهور موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول كالشمس في رابعة النهار، وأمَّا ما زعَم فيه المستشكِل معارضة المنقول للمعقول، فهو معارضته لما استقرَّ في خلده من الفهم، وليس لما هو عليه في حقيقة الأمر، ومن سوء فَهمه أُتي.

ثانيًا: توصيات البحث

وأمَّا التوصيات، فيوصي الباحث بالآتي:

1 - تتبُّع بقيَّة الاستشكالات التي يورِدُها المناكفون للسنَّة النبويَّة على اختلاف مشاربهم وتشعُّب مذاهبهم على «الصحيحين» وبحثها بحثًا معمَّقًا وبيان تهافتها.

2 - العمل على إنشاء موسوعة تضمُّ (النكرانيين) المناوئين للسنَّة النبويَّة تترجم لهم وتحصي نِتاجَهم الفكريَّ وتُلَخِّص أهمَّ استشكالاتهم؛ لإعانة الباحثين في تتبُّع هناتهم ونقد مقالاتهم في رسائل وبحوث علميَّة.

3 - إظهار علوِّ مكانة «الصحيحين» في التراث العلمي الإنساني بعامَّة وليس في التراث الإسلامي بوجه الخصوص على مختلف الصُّعُد، وعلى الصعيد الأكاديميّ بتخصيص الدروس والموادِّ المدافعة عن «الصحيحين»، وتخصيص الرسائل الأكاديميَّة المتخصِّصة في ذلك، وكذلك بحوث الترقية العلمية.

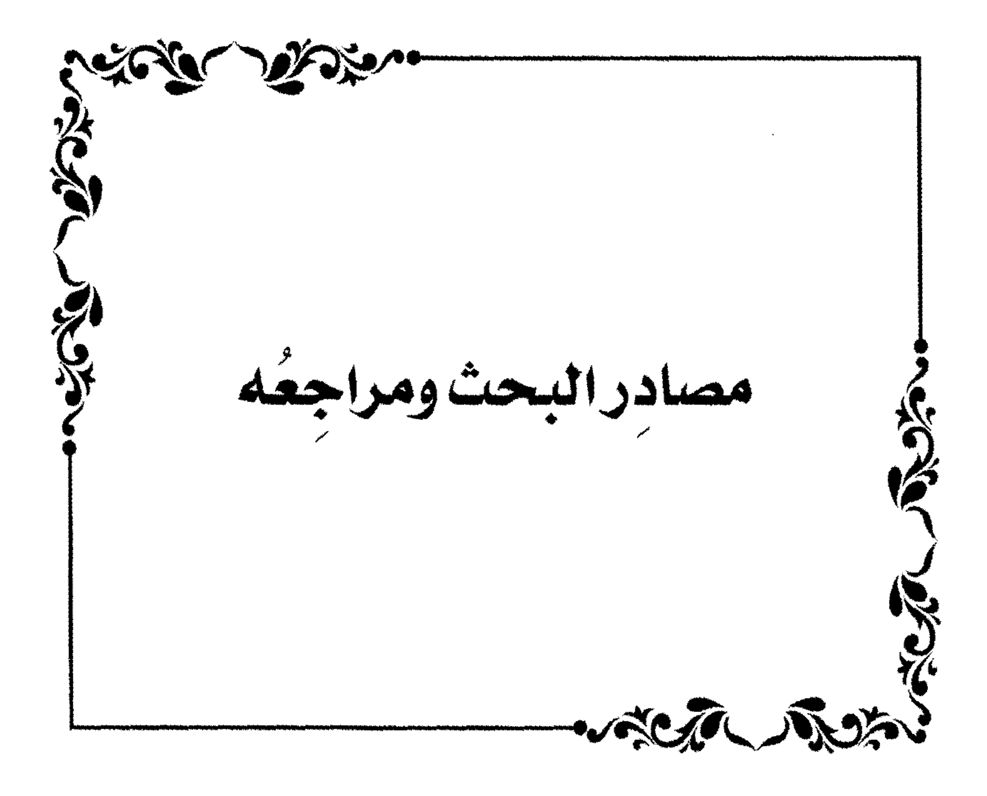
4 - عقد المؤتمرات والندوات وإقامة الأُمسيات وفتح مساحات وسائل التواصل الاجتماعي تأديةً لغرض التنويه بعلوِّ منزلة «الصحيحين» في مراقي التأليف الإنساني- وليس الإسلامي حسب-.

5 - إنشاء مراكز بحثيَّة متخصِّصة برصد الطعون الموجّهة جهة «الصحيحين» خصوصًا، والسنَّة بوجه العموم، والسعي في تفنيدها ونكث غزل حججها، والاستعانة بأهل الاختصاصات العلميَّة التجريبية والإنسانية فيما يتعلَّق بهم من الشبهات بغرض دعم حُجَّيَّة السنَّة وصلاحيَّتها لمختلف الأزمنة والمكنة والأحوال.

6 - من الأهميَّة بمكان إرجاع شبهات المستشكلين المعاصرين - على اختلاف تصنيفاتهم: قرآنيين (نكرانيين)، وحداثيين، وعلمانيين، وعقلانيين، ونحوهم - إلى أصولها التي استقَوها منها من شبهات الفرق المنتمية للإسلام، أو شبهات المستشرقين، فإنَّ ذلك مما يعرّيهم من ثياب الزور البحثيّ التي يتظاهرون بها.

7 - ضرورة التفريق بين استشكال العلماء للحديث بطرائق النقد المرعيَّة في الشريعة، وردِّ النكرانيين بمقتضيات منهجهم، دون موضوعيَّة وتدليل.

8 - بيان تهافُت الاستشكالات التي انفرَد بها المنكرون للسنَّة من المعاصرين ممَّا لم يُسبقوا إليه من الفِرق أو المستشرقين، ممَّا يدلُّ على ضحالة فهم وقلَّة بضاعة.



مصادرِ البحث ومراجِعُه

مصادر البحث

القرآن الكريم.

١. ابن الأثير، أبو السعادات محمد بن محمد أبو السعادات (ت606هـ). النهاية في غريب الحديث والأثر (5ج). تحقيق: محمود الطناحي، وطاهر الزاوي، بيروت: المكتبة العلمية، 1399هـ.

٢. ابن الأثير. جامع الأصول في أحاديث الرسول (12ج). تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، القاهرة: مكتبة الحلواني- مطبعة الملاح- مكتبة دار البيان، ط1، 1392هـ.

٣. ضياء الدين ابن الأثير، نصر الله بن محمد (ت637هـ). المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر (4ج). تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، القاهرة: دار نهضة مصر، د. ت.

٤. الآجري، محمد بن الحسين (ت360هـ). الشريعة (5ج). تحقيق: عبد الله بن عمر الدميجي، الرياض: دار الوطن، ط2، 1420هـ.

٥. أحمد بن حنبل (ت241هـ). الرد على الجهمية والزنادقة. تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، الرياض: دار الثبات، ط1، د. ت.

٦. أحمد بن حنبل. مسند أحمد بن حنبل (52ج). تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1417هـ.

٧. الأزهري، محمد بن أحمد (ت370هـ). تهذيب اللغة (8ج). تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م.

٨. ابن إسحاق، محمد بن إسحاق (ت151هـ). سيرة ابن اسحاق= السير والمغازي. تحقيق: سهيل زكّار، بيروت: دار الفكر، ط1، 1398هـ.

٩. الأشعري، علي بن إسماعيل (ت324هـ). رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب. تحقيق: عبد الله الجنيدي، المدينة النبوية: الجامعة الإسلامية، 1413هـ.

١٠. الأشعري. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين. تحقيق: هلموت ريتر، فيسبادن: دار فرانز شتاير، ط3، 1400هـ.

١١. الأنباري، محمد بن القاسم (328هـ). الزاهر في معاني كلمات الناس (2ج). تحقيق: حاتم الضامن، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1412هـ.

١٢. الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد (ت756هـ). المواقف في علم الكلام. بيروت: عالم الكتب، د. ت.

١٣. الباجي، سليمان بن خلف (ت747هـ). المنتقى شرح الموطأ (7ج). القاهرة: مطبعة السعادة، 1332هـ.

١٤. البخاري، محمد بن إسماعيل (ت256هـ). التاريخ الأوسط (5ج). تحقيق: تيسير أبو حيمد، ويحيى الثُّمالي، الرياض: مكتبة الرُّشد ناشرون، ط1، 1426هـ.

١٥. البخاري. التاريخ الكبير. (9ج)، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي اليماني وآخرين، حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، د. ت، و(12ج)، تحقيق: صالح الدباسي ومحمود النحّال، الرياض: الناشر المتميِّز، ط1، 1440هـ.

١٦. البخاري. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيّامه= صحيح البخاري (9ج). بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.

١٧. البخاري. القراءة خلف الإمام. تحقيق: فضل الرحمن الثوري، لاهور: المكتبة السلفية، ط1، 1400هـ.

١٨. البزَّار، أحمد بن عمرو (ت292هـ). **مسند البزار = البحر الزخار** (18ج). تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، بيروت- المدينة النبويَّة: مؤسسة علوم القرآن- مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1409هـ.

١٩. ابن بطَّال، علي بن خلف (ت449هـ). شرح صحيح البخاري (10ج). تحقيق: ياسر بن إبراهيم، الرياض: مكتبة الرُّشد، ط2، 1423هـ.

٢٠. ابن بطة، عبيد الله بن محمد (ت387هـ). الإبانة الكبرى (9ج). حقَّق هذا الجزء: الوليد بن محمد، الرياض: دار الراية، ط1، 1418 هـ.

٢١. البعلي، محمد بن أبي الفتح (ت709هـ). المُطلِع على ألفاظ المقنع. تحقيق: محمود الأرناؤوط، وياسين محمود الخطيب، جدَّة: مكتبة السوادي، ط1، 1423هـ.

٢٢. البغدادي، عبد القاهر بن طاهر (ت429هـ). الفَرْقُ بينَ الفِرَقِ وبيان الفرقة الناجية. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط2، 1977م.

٢٣. البغوي، الحسين بن مسعود (ت516هـ). شرح السنة (15ج). تحقيق: شعيب الأرناؤوط وزهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ.

٢٤. البغوي. مصابيح السنة (4ج). تحقيق: يوسف المرعشلي وآخرين، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1407هـ.

٢٥. البغوي. معالم التنزيل في تفسير القرآن الكريم= تفسير البغوي (8ج). تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرين، الرياض: دار طيبة، ط4، 1417هـ.

٢٦. بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن (ت1419هـ). التفسير البياني للقرآن الكريم (2ج). القاهرة: دار المعارف، ط7، د. ت.

٢٧. البيهقي، أحمد بن الحسين (ت458هـ). **السنن الكبير= الكبرى** (10ج). بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط3، 1424هـ.

٢٨. البيهقي، الأسماء والصفات (2ج). تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، جدَّة: مكتبة السوادي، ط1، 1413هـ.

٢٩. البيهقي، الاعتقاد. تحقيق: أحمد عصام، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط1، 1401هـ.

٣٠. البيهقي، البعث والنشور. تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت: مركز الخدمات والأبحاث الثقافيَّة، ط1، 1406هـ.

٣١. البيهقي، الزهد الكبير. تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط3، 1996م.

٣٢. البيهقي، السنن الصغير (4ج). تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، كراتشي: جامعة الدراسات الإسلاميّة، ط1، 1410هـ.

٣٣. البيهقي، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة (7ج). بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط1، 1405هـ.

٣٤. البيهقي، شعب الإيمان (13ج). تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد (بإشراف: مختار أحمد الندوي)، الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1423هـ.

٣٥. البيهقي، معرفة السنن والآثار (15ج). تحقيق: عبد المعطي قلعجي كراتشي وغيرها: جامعة الدراسات الإسلامية، وغيرها، ط1، 1412هـ.

٣٦. الترمذي، محمد بن عيسى (ت279هـ). جامع الترمذي= سنن الترمذي (5ج). القاهرة: دار التأصيل، ط2، 1435هـ.

٣٧.

٣٨. التستري، سهل بن عبد الله (ت283هـ). تفسير التستري. تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1423هـ.

٣٩. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت728هـ). الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (6ج). تحقيق: علي بن حسن وآخرين، الرياض: دار العاصمة، ط2، 1419هـ.

٤٠. ابن تيمية، الاستقامة (2ج). تحقيق: محمد رشاد سالم، المدينة النبويَّة: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميَّة، ط1، 1403هـ.

٤١. ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم (2ج). تحقيق: ناصر بن عبد الكريم العقل، بيروت: دار عالم الكتب، ط7، 1419هـ.

٤٢. ابن تيمية، التحفة العراقية في العمال القلبيّة. القاهرة: المطبعة السلفيَّة، ط2، 1399هـ.

٤٣. ابن تيمية، التدمرية= تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع. تحقيق: محمد السعوي، الرياض: مكتبة العبيكان، ط6، 1421هـ.

٤٤. ابن تيمية، الرسالة العرشية. القاهرة: المطبعة السلفية، ط1، 1399هـ.

٤٥. ابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الرياض: الحرس الوطني السعودي، 1403هـ.

٤٦. ابن تيمية، العبودية. تحقيق: محمد زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ط7، 1426ه.

٤٧. ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان. تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، دمشق: مكتبة دار البيان، 1405هـ.

٤٨. ابن تيمية، النبوَّات (2ج). تحقيق: عبد العزيز الطويَّان، الرياض: دار اضواء السلف، ط1، 1420هـ.

٤٩. ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية (10ج). مجموعة من المحقِّقين، المدينة النبويَّة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط1، 1426هـ.

٥٠. ابن تيمية، جامع الرسائل (2ج). تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: دار العطاء، ط1، 1422هـ.

٥١. ابن تيمية، جامع المسائل (9ج). تحقيق: محمد عزير شمس، مكة المكرَّمة: دار عالم الفوائد، ط1، 1422هـ.

٥٢. ابن تيمية، جواب الاعتراضات المصريَّة على الفتيا الحمويَّة. تحقيق: محمد عزير شمس، مكة المكرَّمة: دار عالم الفوائد، ط1، 1435ه.

٥٣. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل (10ج). تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ط2، 1411هـ.

٥٤. ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. الرياض، وزارة الوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1418هـ.

٥٥. ابن تيمية، شرح العمدة (من كتاب الصلاة). تحقيق: خالد بن علي المشيقح، الرياض: دار العاصمة، ط1، 1418هـ.

٥٦. ابن تيمية، مجموع الفتاوى (37ج). تحقيق: عبد الرحمن ابن قاسم، المدينة النبويَّة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ.

٥٧. ابن تيمية، مختصر الفتاوى المصرية. تحقيق: عبد المجيد سليم، ومحمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة السنَّة المحمديّة (تصوير: دار الكتب العلميَّة)، د. ت.

٥٨. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (9ج). تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1406هـ.

٥٩. الجرجاني، علي بن محمد (ت816هـ). التعريفات. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ، ص185.

٦٠. ابن الجزري، محمد بن محمد (ت833هـ). منجد المقرئين ومرشد الطالبين. بيروت دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ.

٦١. ابن الجزري، محمد بن محمد (ت833هـ). غاية النهاية في طبقات القراء (3ج). تحقيق: ج. براجستراسر، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1351هـ، جـ1، ص424.

٦٢. الجصَّاص، أحمد بن علي (ت370هـ). أحكام القرآن (5ج). تحقيق: محمد صادق قمحاوي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405هـ.

٦٣. ابن الجواليقي، موهوب بن أحمد (ت540هـ). شرح أدب الكاتب. بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت.

٦٤. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت597هـ). كشف المُشكِل من حديث «الصحيحين» (4ج). تحقيق: علي حسين البوَّاب، الرياض: دار الوطن، د. ت.

٦٥. ابن الجوزي، إخبار أهل الرسوخ في الفقه والتحديث بمقدار المنسوخ من الحديث. تحقيق: محمود الجزائري مكة المكرَّمة: مكتبة ابن حجر، ط1، 1408 هـ.

٦٦. ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير (4ج). بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1422هـ.

٦٧. الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن يوسف (ت478هـ). لُمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة. تحقيق: فوقيَّة حسين، بيروت: عالم الكتب، ط2، 1407هـ.

٦٨. الجويني، البرهان في أصول الفقه (2ج). تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط1، 1418هـ.

٦٩. الجويني، التلخيص في أصول الفقه (3ج). تحقيق: عبد الله النبالي، وبشير العمري، بيروت: دار البشائر الإسلاميَّة، د. ت.

٧٠. الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب (20ج). تحقيق: عبد العظيم الديب، جدَّة: دار المنهاج، ط1، 1428هـ.

٧١. ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد الرازي (ت327هـ). تفسير ابن أبي حاتم (9ج). تحقيق: أسعد محمد الطيِّب، مكة المكرَّمة: مكتبة نزار مصطفة الباز، ط3، 1419هـ.

٧٢. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل (9ج). تحقيق: عبد الرحمن المعلِّمي، حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانيَّة، تصوير: بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1371هـ.

٧٣. ابن أبي حاتم، المراسيل. تحقيق: شكر الله قوجاني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1397هـ.

٧٤. ابن الحاجب، عثمان بن عمر (ت646هـ). الشافية في علم التصريف (مطبوع مع الوافية نظم الشافية). تحقيق: حسن أحمد عثمان، مكَّة المكرَّمة: المكتبة المكيَّة، ط1، 1415هـ.

٧٥. الحارث بن عُباد. ديوان الحارث بن عُباد. جمع: أنس عبد الهادي أبو هلال، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 1429هـ.

٧٦. الحازمي، محمد بن موسى (ت584هـ). شروط الأئمة الخمسة. تحقيق: عبد الفتاح أبو غُدَّة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ.

٧٧. الحاكم، محمد بن عبد الله (ت405هـ). المستدرك على «الصحيحين». تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ.

٧٨. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت852هـ). فتح الباري بشرح صحيح البخاري (13ج). تحقيق: محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1379هـ.

٧٩. ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر. تحقيق: عبد الله الرحيلي، الرياض: مطبعة سفير، ط1، 1422هـ.

٨٠. ابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح (2ج). تحقيق: ربيع المدخلي، المدينة النبويَّة: الجامعة الإسلاميَّة، ط1، 1404هـ.

٨١. ابن حجر العسقلاني، تغليق التعليق (5ج). تحقيق: سعيد القزقي، بيروت- عمَّان: المكتب الإسلامي- دار عمَّار، ط1، 1405هـ.

٨٢. ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب. تحقيق: محمد عوَّامة، دمشق: دار الرشيد، ط1، 1406هـ.

٨٣. حرب الكرماني، حرب بن إسماعيل (ت 280هـ)، مسائل حرب (النكاح إلى نهاية الكتاب) (3ج). تحقيق: فايز حابس، مكة المكرَّمة: جامعة أم القرى، 1422هـ.

٨٤. ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد (ت456هـ). الإحكام في أصول الأحكام (4ج). تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د. ت.

٨٥. ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل (5ج). القاهرة: مكتبة الخانجي، د. ت.

٨٦. ابن حزم الأندلسي، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم. تحقيق: عبد الغفار البنداري، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط1، 1406هـ.

٨٧. ابن حزم الأندلسي، جوامع السيرة (ضمن جوامع السيرة وخمس رسائل أُخرى). تحقيق: إحسان عبَّاس، وناصر الدين الأسد، القاهرة: دار المعارف، ط1، د. ت.

٨٨. ابن حزم الأندلسي، المحلى بالآثار (12ج). بيروت: دار الفكر، د. ت.

٨٩. الحموي، ياقوت بن عبد الله (ت626هـ). معجم البُلدان (7ج). بيروت: دار صادر، ط2، 1995م.

٩٠. الحميدي، محمد بن فتَّوح (ت488هـ). الجمع بين «الصحيحين» (4ج). تحقيق: علي حسين البوَّاب، بيروت: دار ابن حزم، ط2، 1423هـ.

٩١. الحُمَيدي، محمد بن فتوح (ت488هـ). تفسير غريب ما في «الصحيحين» البخاري ومسلم. تحقيق: زبيدة محمد سعيد، القاهرة: مكتبة السنَّة، ط1، 1415هـ.

٩٢. أبو حنيفة، النعمان بن ثابت (ت150هـ). الفقه الأكبر. عجمان: مكتبة الفرقان، ط1، 1419هـ.

٩٣. أبو حيَّان الأندلسي، محمد بن يوسف (ت745هـ). البحر المحيط في التفسير (10ج). تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر، 1420هـ.

٩٤. الخركوشي، عبد الملك بن محمد (ت406هـ). شرف المصطفى (6ج). تحقيق: نبيل بن هاشم الغمري، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1، 1423هـ.

٩٥. ابن خزيمة، محمد بن إسحاق (ت311هـ). التوحيد (2ج). تحقيق: إبراهيم الشهوان، الرياض: مكتبة الرشد، ط5، 1414هـ.

٩٦. ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة= مختص المختصر من المسند الصحيح عن النبي ﷺ (6ج). تحقيق: ماهر الفحل، جدَّة: دار الميمان، ط1، 1430هـ.

٩٧. الخطابي، حمْد بن محمد (ت388هـ). أعلام الحديث (شرح صحيح البخاري) (4ج). تحقيق: محمد بن سعد آل سعود، مكة المكرَّمة: مركز البحوث العلمية وإحياء التراث بجامعة أُم القرى، ط1، 1409هـ.

٩٨. الخطَّابي، غريب الحديث (3ج). تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، بيروت: دار الفكر، 1402هـ.

٩٩. الخطَّابي، معالم السنن (4ج). حلب: المطبعة العلمية، ط1، 1351هـ.

١٠٠. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت463هـ). الكفاية في علم الرواية. تحقيق: أبي عبد الله السورقي وآخرين، حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، 1357هـ، تصوير: بيروت: دار الكتب العلمية، 1409هـ.

١٠١. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (16ج). تحقيق: بشّار عوّاد، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1422هـ.

١٠٢. ابن الخلَّال، أحمد بن محمد (ت311هـ). السُّنَّة (3ج). تحقيق: عطيَّة الزهراني، الرياض: دار الراية، ط1، 1410هـ.

١٠٣. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت808هـ). **مقدِّمة ابن خلدون** (ضمن التاريخ) (8ج). تحقيق: خليل شحاذة، بيروت: دار الفكر، ط2، 1408هـ.

١٠٤. ابن خلفون، محمد بن إسماعيل (ت636هـ). المُعلِم بشيوخ البخاري ومسلم. تحقيق: عادل بن سعد، بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط1، د. ت.

١٠٥. ابن خَلِّكان، أحمد بن محمد (ت681هـ). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (7ج). تحقيق: إحسان عبَّاس، بيروت: دار صادر، ط1، 1971م.

١٠٦. الدارقطني، علي بن عمر (ت385هـ). **الإلزامات والتتبع**. تحقيق: مقبل بن هادي الوادعي، صنعاء: دار الآثار، ط3، 1430هـ.

١٠٧. الدارقطني، العلل الواردة في الأحاديث النبويَّة (15ج). تحقيق: محمد بن صالح الدباسي، الدمَّام: دار ابن الجوزي، ط1، 1427هـ.

١٠٨. الدارقطني، سنن الدارقطني (5ج). تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1424هـ.

١٠٩. الدارقطني، رؤية الله. تحقيق: إبراهيم محمد العلي وأحمد فخري الرفاعي، الزرقاء: مكتبة المنار، ط1، 1411هـ.

١١٠. الدارقطي، كتاب النزول. تحقيق: علي الفقيهي، د. م: د. ن، ط1، 1403هـ.

١١١. الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن (ت255هـ). مسند= سنن الدارمي (4ج). تحقيق: حسين سليم أسد، الرياض: دار المغني، ط1، 1412هـ.

١١٢. الداني، أحمد بن طاهر (ت532). الإيماء إلى أطراف كتاب الموطَّأ (5ج). تحقيق: رضا بو شامة، الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1424هـ.

١١٣. أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث (ت275هـ). الزهد. تحقيق: ياسر بن ابراهيم، وغنيم بن عباس، حلوان: دار المشكاة، ط1، 1414هـ.

١١٤. أبو داود السجستاني، سنن أبي داود (4ج)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، صيدا: المكتبة العصرية، د. ت. **سنن أبي داود** (7ج). القاهرة: دار التأصيل، ط1، 1436هـ.

١١٥. أبو داود السجستاني، مسائل الإمام أحمد. تحقيق: طارق بن عوض الله، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط1، 1420هـ.

١١٦. أبو داود الطيالسي، سليمان بن داود (ت204هـ). مسند أبي داود الطيالسي (4ج). تحقيق: محمد بن عبد المحسن التركي، القاهرة: دار هَجَر، ط1، 1419هـ.

١١٧. أبو داود، سليمان بن نجاح (ت496هـ). مختصر التبيين لهجاء التنزيل (5ج). المدينة النبويَّة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1423هـ.

١١٨. ابن دِحية، أبو الخطَّاب عمر بن الحسن (ت633هـ). مَن اُلقِمَ الحجَر إذ كذب وفجر وأسقط عدالة مَن قال مِن الصحابة ما له أهَجَر. تحقيق: عبد العزيز فارح، طنجة: دار الحديث الكتَّانيَّة، د. ت.

١١٩. ابن دُرَيد، محمد بن الحسن (ت321هـ). جمهرة اللغة (3ج). تحقيق: رمزي منير بعلبكّي، بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1987م.

١٢٠. الدماميني، محمد بن أبي بكر (ت827هـ). مصابيح الجامع (10ج)، تحقيق: نور الدين طالب، دار النوادر، ط1، سوريا، 1430هـ.

١٢١. ابن أبي الدنيا، محمد بن عبيد (ت281هـ). التوبة. تحقيق: مجدي السيد إبراهيم، القاهرة: مكتبة القرآن، د. ت.

١٢٢. ابن أبي الدنيا، المحتضرين. تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1417هـ

١٢٣. الذهبي، محمد بن أحمد (ت748هـ). تاريخ الإسلام (15ج). تحقيق: بشَّار عوَّاد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003م.

١٢٤. الذهبي، العرش (2ج). تحقيق: محمد بن خليفة التميمي، المدينة النبوية: الجامعة الإسلاميَّة، ط2، 1424هـ.

١٢٥. الذهبي، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستَّة (2ج). تحقيق: محمد عوامة وأحمد الخطيب، جدَّة: دار القبلة للثقافة الإسلامية- مؤسسة علوم القرآن، ط1، 1413هـ.

١٢٦. الذهبي، سيَر أعلام النبلاء (25ج). تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ.

١٢٧. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد (ت502هـ). المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دمشق- بيروت: الدار الشامية- دار القلم، ط1، 1412هـ.

١٢٨. الربعي، علي بن عدلان (ت666هـ). الانتخاب لكشف الأبيات المشكلة الإعراب. تحقيق: حاتم الضامن، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1405هـ.

١٢٩. ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد (ت795هـ). التخويف من النار والتعريف بحال دار البوار. تحقيق: بشير محمد عيون، الطائف- دمشق: مكتبة المؤيد- دار البيان، ط2، 1409هـ.

١٣٠. ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي (2ج). تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد، الزرقاء: مكتبة المنار، 1407هـ.

١٣١. ابن رجب الحنبلي، فتح الباري شرح صحيح البخاري (9ج). تحقيق: محمود شعبان وآخرين، المدينة النبويَّة: مكتبة الغرباء، ط1، 1417هـ.

١٣٢. ابن رجب الحنبلي، لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف. بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1424هـ. ونسخة أُخرى بتحقيق: ياسين محمد السوّاس، دمشق- بيروت: دار ابن كثير، ط5، 1420هـ.

١٣٣. ابن رجب الحنبلي، المحجَّة في سير الدُّلْجة (شرح حديث: «لن ينجّيَ أحدًا منكم عملُه»). تحقيق: يحيى مختار غزّاوي، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1، 1404هـ.

١٣٤. الرشيد العطَّار، يحيى بن علي (ت662هـ). غرر الفوائد المجموعة في بيان ما وقع في صحيح مسلم من الأحاديث المقطوعة. تحقيق: محمد خرشافي، المدينة النبويَّة: مكتبة الدار، ط1، 1417هـ.

١٣٥. الرضيّ الأستراباذي، محمد بن الحسن (ت686هـ). شرح شافية ابن الحاجب (4ج). تحقيق: محمد نور الحسن وآخرين، بيروت: دار الكتب العلمية، 1395هـ.

١٣٦. الزبيدي، محمد بن محمد (ت1205هـ). تاج العروس من جواهر القاموس (40ج). تحقيق: عبد الستار أحمد فرَّاج وحسين نصَّار وآخرين، الكويت: دار الهداية، ط2، 1385هـ.

١٣٧. الزجَّاج، إبراهيم بن السري (ت311هـ). معاني القرآن وإعرابه (5ج). تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، بيروت: عالم الكتب، ط1، 1408هـ.

١٣٨. الزركشي، محمد بن عبد الله (ت794هـ). البحر المحيط في أصول الفقه (8ج). القاهرة: دار الكتبي، ط1، 1414هـ.

١٣٩. الزركشي، البرهان في علوم القرآن (4ج). تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط1، 1376 هـ.

١٤٠. الزرهوني، محمد الفضيل (ت1318هـ). الفجر الساطع على الصحيح الجامع (17ج). تحقيق: عبد الفتّاح الزنيفي، الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ط1، 1430هـ.

١٤١. الزمخشري، محمود بن عمرو (ت538هـ). تفسير الزمخشري = الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (4ج). بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ.

١٤٢. ابن أبي زمنين، محمد بن عبد الله الإلبيري (ت399هـ). أصول السنة. تحقيق: عبد الله بن محمد البخاري، المدينة النبويَّة: مكتبة الغرباء الأثريَّة، ط1، 1415هـ.

١٤٣. الزيداني، الحسين بن محمود (ت727هـ)، المفاتيح في شرح المصابيح (6ج)، تحقيق: نور الدين طالب وآخرين، دار النوادر، ط1، الكويت، 1433هـ.

١٤٤. السبكي، أحمد بن علي (ت773هـ). عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح (2ج). تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 1423هـ.

١٤٥. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن (ت902هـ). الأجوبة المـرْضيَّة فيما سئل السخاوي عنه من الأحاديث النبويَّة (3ج). تحقيق: محمد إسحاق، الرياض: دار الراية، ط1، 1418هـ.

١٤٦. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن (ت902هـ). الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (6ج). بيروت: مكتبة دار الحياة، د. ت.

١٤٧. السخاوي، غُنية المحتاج في ختم صحيح مسلم بن الحجَّاج. تحقيق: جمال فرحات صاولي، الرياض: دار كنوز إشبيليا، ط1، 1425ه.

١٤٨. السَّرَخْسِيّ، محمد بن أحمد (ت483هـ). أصول السرخسي (2ج). بيروت: دار المعرفة، د. ت.

١٤٩. ابن سعد، محمد بن سعد (ت230هـ). الطبقات الكبرى (8ج). تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ط1، 1968م.

١٥٠. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر (ت1376هـ). التنبيهات اللطيفة على ما احتوت عليه العقيدة الواسطية من المباحث المنيفة. الرياض: دار طيبة، ط1، 1414هـ.

١٥١. السعدي، تفسير السعدي = تيسير الكريم الرحمن. تحقيق: عبد الرحمن بن معلَّا اللويحق، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ.

١٥٢. الدارمي، عثمان بن سعيد (ت280هـ). الرد على الجهمية. تحقيق: أبو عاصم الشوامي، القاهرة: المكتبة الإسلامية، ط1، 1431هـ.

١٥٣. الدارمي، نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله ﷻ من التوحيد (2ج). تحقيق: رشيد بن حسن الألمعي، الرياض: مكتبة الرُّشد، ط1، 1418هـ.

١٥٤. سفيان الثوري (ت161هـ). تفسير سفيان الثوري. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ.

١٥٥. السكَّاكي، يوسف بن أبي بكر (ت626هـ). مفتاح العلوم. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1407هـ.

١٥٦ . السمعاني، منصور بن محمد (ت489هـ). قواطع الأدلة في الأصول (2ج). تحقيق: محمد حسن الشافعي، بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط1، 1418هـ.

١٥٧ . ابن سيْدَة، علي بن إسماعيل (ت458هـ). المحكم والمحيط الأعظم (11ج). تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ.

١٥٨ . السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت911هـ). الإتقان في علوم القرآن (4ج). تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: الهيئة المصريَّة للكتاب، 1394هـ.

١٥٩ . السيوطي، قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة. تحقيق: خليل الميس، بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، 1405هـ

١٦٠ . الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت790هـ). الاعتصام (3ج). تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الشقير وآخرين، الدمَّام: دار ابن الجوزي، ط1، 1429هـ.

١٦١ . الشافعي، محمد بن إدريس (ت204هـ). اختلاف الحديث (مطبوع مع كتاب الأم الجزء 8). بيروت: دار المعرفة، 1410هـ.

١٦٢ . الشافعي، الأُم (8ج). بيروت: دار المعرفة، 1410هـ.

١٦٣ . الشافعي، الرسالة. تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة: مكتبة البابي الحلبي، ط1، 1358هـ.

١٦٤ . الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت548هـ). المِلَلُ والنِّحَل (3ج). تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة: مؤسسة الحَلبي، 1387هـ.

١٦٥ . الشوكاني، محمد بن علي (ت1250هـ). إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (2ج). تحقيق: أحمد عزو عناية، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ.

١٦٦. الشوكاني، محمد بن علي (ت1250هـ). قطر الولي على حديث الولي= ولاية الله والطريق إليها. تحقيق: إبراهيم هلال، القاهرة: دار الكتب الحديثة، د. ت.

١٦٧. ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد (ت235هـ). المصنَّف (21ج). تحقيق: سعد الشثري، الرياض: دار كنوز إشبيليا، ط1، 1436هـ.

١٦٨. ابن أبي شيبة، محمد بن عثمان (ت297هـ). العرش وما روي فيه. تحقيق: محمد بن خليفة التميمي، الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1418هـ.

١٦٩. الشيرازي، إبراهيم بن علي (ت476هـ). التبصرة في أصول الفقه. تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط1، 1403هـ.

١٧٠. ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن (ت643هـ). مقدمة ابن الصلاح = معرفة أنواع علوم الحديث. تحقيق: نور الدين عتر، دمشق- بيروت: دار الفكر- دار الفكر المعاصر، ط1، 1406هـ.

١٧١. الصفاقسي، علي بن محمد (ت1118هـ). غيث النفع في القراءات السبع. تحقيق: أحمد محمود الحفيان، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1425هـ.

١٧٢. الصنعاني، محمد بن محمد بن زبارة (ت1381هـ). الملحق التابع للبدر الطالع (2ج). بيروت: دار المعرفة، د. ت.

١٧٣. ابن الضريس، أيّوب بن يحيى (ت293هـ). فضائل القرآن وما أنزل من القرآن بمكة وما أنزل بالمدينة. تحقيق: غزوة بدير، دمشق: دار الفكر، ط1، 1409هـ.

١٧٤. الطبراني، سليمان بن أحمد (ت360هـ). المعجم الأوسط (10ج). تحقيق طارق بن عوض الله، وعبد المحسن الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، د. ت.

١٧٥. الطبراني، المعجم الكبير (25ج). تحقيق: حمدي السلفي، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط2، د. ت.

١٧٦. الطبراني، سليمان بن أحمد (ت360هـ). مسند الشاميين (4ج). تحقيق: حمدي السلفي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1405ه.

١٧٧. الطبري، محمد بن جرير (ت310هـ)، تاريخ الطبري= تاريخ الرسل والملوك، (11ج). بيروت: درا التراث، ط2، 1387هـ.

١٧٨. الطبري، تهذيب الآثار (الجزء المفقود). تحقيق: علي رضا بن عبد الله، دمشق: دار المأمون، ط1، 1416هـ.

١٧٩. الطبري، تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن (24ج). تحقيق: محمود محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ.

١٨٠. الطحاوي، أحمد بن محمد (ت321هـ). شرح مشكل الآثار (16ج). تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1415هـ.

١٨١. الطحاوي، شرح معاني الآثار (5ج). تحقيق: محمد زهري النجَّار ومحمد سيّد جاد الحق، بيروت: عالم الكتب، ط1، 1414هـ.

١٨٢. الطحاوي، العقيدة الطحاويَّة. بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1414هـ.

١٨٣. الطوفي، سليمان بن عبد القوي (ت716هـ). شرح مختصر الروضة (3ج). تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ.

١٨٤. الطيبي، الحسين بن عبد الله (ت743هـ). شرح الطيبي على مشكاة المصابيح= الكشَّاف عن حقائق السنن (13ج). تحقيق: عبد الحميد هنداوي، مكَّة المكرَّمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1417هـ.

١٨٥. ابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو (ت287هـ). السُّنَّة (2ج). تحقيق: ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، 1400هـ.

١٨٦. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (ت463هـ). الاستيعاب في معرفة الأصحاب (4ج). تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار الجيل، ط1، 1412هـ.

١٨٧. ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (24ج). تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، الرباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ، و(17ج)، تحقيق: بشار عوّاد معروف وآخرين، لندن: مؤسسة الفرقان، ط1، 1439هـ.

١٨٨. ابن عبد البر، الاستذكار (9ج). تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ.

١٨٩. القاضي عبد الجبَّار، عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت415هـ). شرح الأصول الخمسة. تحقيق: فيصل بدر عون، الكويت: جامعة الكويت، ط1، 1998م.

١٩٠. القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (مطبوع مع كتابين آخرين). تحقيق: فؤاد السيِّد، بيروت: دار الفارابي، ط1، 1439هـ.

١٩١. القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن الكريم. تحقيق: محمد العزازي، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.

١٩٢. عبد الحق بن عبد الرحمن الإشبيلي (ت582هـ). الجمع بين «الصحيحين». تحقيق: حمد بن محمد الغماس، الرياض: دار المحقّق، ط1، 1419هـ.

١٩٣. عبد الرزاق الصنعاني، عبد الرزاق بن همَّام (ت211هـ). مصنَّف عبد الرزاق (11ج). تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ.

١٩٤. عبد القادر بن محمد الحنفي (ت775هـ). الجواهر المضية في طبقات الحنفية (2ج). كراتشي: مير محمد كتب خانة، د. ت.

١٩٥. عبد الله بن أحمد (ت290هـ). السُّنَّة (2ج). تحقيق: محمد بن سعيد القحطاني، الدمَّام: دار ابن القيم، ط1، 1406هـ.

١٩٦. عبد الله بن وهب (ت197هـ). الموطَّأ. تحقيق: هشام إسماعيل الصيني، الدمَّام: دار ابن الجوزي، ط2، 1420هـ.

١٩٧. ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد (ت744هـ). الصارم المُنكي في الردِّ على السُّبكي. تحقيق: عقيل بن محمد المقطري، بيروت: مؤسسة الريَّان، ط1، 1424هـ.

١٩٨. ابن عبد ربِّه، أحمد بن محمد (ت328هـ). العقد الفريد. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1404هـ.

١٩٩. أبو عبيد، القاسم بن سلَّام (ت224هـ). الأموال. تحقيق: خليل محمد هراس، بيروت: دار الفكر، د. ت

٢٠٠. أبو عُبيد، القاسم بن سلام. فضائل القرآن ومعالمه وأدبه. تحقيق: مروان العطيَّة وآخرين، دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1415هـ.

٢٠١. ابن عدي الجرجاني، عبد الله بن عدي (ت365هـ). الكامل في ضعفاء الرجال (9ج). تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ.

٢٠٢. ولي الدين العراقي، أحمد بن عبد الرحيم (ت826هـ). طرح التثريب في شرح التقريب (8ج). بيروت: تصوير دار إحياء التراث العربي، د. ت.

٢٠٣. ابن العربي، محمد بن عبد الله (ت543هـ). أحكام القرآن (4ج). بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط3، 1424هـ.

٢٠٤. ابن العربي، المسالك في شرح موطّأ مالك (8ج). تحقيق: محمد وعائشة السليماني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1428هـ.

٢٠٥. ابن عَرَفَة، محمد بن محمد (ت803هـ). المختصر الفقهي (10ج). تحقيق: حافظ عبد الرحمن، دُبي: مسجد ومركز الفاروق، ط1، 1435هـ.

٢٠٦. العسكري، الحسن بن عبد الله (ت395هـ أو بعدها إلى 420هـ). الفروق اللغوية. تحقيق محمد إبراهيم سليم، القاهرة: دار العلم والثقافة، د. ت.

٢٠٧. ابن عطيَّة، عبد الحق بن غالب (ت542هـ). تفسير ابن عطية= المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ.

٢٠٨. ابن عطيَّة، فهرست ابن عطية. تحقيق: محمد أبو الأجفان ومحمد الزاهي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1983م.

٢٠٩. العُقيلي، محمد بن عمرو (ت322هـ). الضعفاء (4ج). تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، بيروت: دار المكتبة العلمية، ط1، 1404هـ.

٢١٠. العلائي، خليل بن كيكلدي (ت761هـ). جامع التحصيل في أحكام المراسيل. تحقيق: حمدي السلفي، بيروت: عالم الكتب، ط2، 1406هـ.

٢١١. علي القاري، علي بن سلطان (ت1014هـ). مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (11ج). بعناية: جمال عيتاني بيروت، دار الكتب العلميَّة، ط1، 1422هـ. و(9ج)، بيروت: دار الفكر، ط1، 1422هـ.

٢١٢. ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد (ت1089هـ). شذرات الذهب في أخبار من ذهب (11ج). تحقيق: محمود الأرنؤوط، بيروت- دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1406هـ.

٢١٣. القاضي عياض بن موسى (ت544هـ). إكمال المـُعلِم بفوائد مسلم (8ج). تحقيق: يحيى إسماعيل، القاهرة: دار الوفاء، ط1، 1419هـ.

٢١٤. القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى (2ج). بيروت: دار الفكر، 1409ه.

٢١٥. القاضي عياض، مشارق الأنوار على صحاح الآثار (2ج). تونس- القاهرة: المكتبة العتيقة- دار التراث، 1977م.

٢١٦. القُفطيّ، علي بن يوسف (ت646هـ). إنباه الرواة على أنباه النحاة (4ج). بيروت: المكتبة العصريّة، ط1، 1424هـ.

٢١٧. العيني، محمود بن أحمد (ت855هـ). عمدة القاري شرح صحيح البخاري (25ج). بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.

٢١٨. ابن فارس، أحمد ابن فارس (ت395هـ). مقاييس اللغة (6ج). تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر، 1399هـ.

٢١٩. ابن فارس، مجمل اللغة. تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1406هـ.

٢٢٠. الفرّاء، محمد بن الحسين (ت458هـ). إبطال التأويلات لأخبار الصفات (2ج). تحقيق: محمد بن حمد النجدي، الكويت: دار إيلاف الدوليَّة، د.ت.

٢٢١. الفرَّاء، يحيى بن زياد (ت207هـ). معاني القرآن. تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، القاهرة: الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ط1، 1972م.

٢٢٢. الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت170هـ). العين (8ج). تحقيق: إبراهيم السامرّائي ومهدي المخزومي، بيروت: دار الهلال، د. ت.

٢٢٣. ابن فورك، محمد بن الحسن بن فورك (ت406هـ). تفسير ابن فورك (رسالة ماجستير). تحقيق: سهيمة بنت محمد، مكة المكرَّمة: جامعة أُم القُرى، 1430هـ.

٢٢٤. ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه. تحقيق: موسى محمد علي، بيروت: دار عالم الكتب، ط2، 1985م.

٢٢٥. الفيّومي، أحمد بن محمد (ت نحو 770هـ). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. القاهرة: دار المعارف، د. ت.

٢٢٦. ابن قتيبة، محمد بن مسلم الدينَوَري (ت276هـ). تأويل مختلف الحديث. بيروت: المكتب الإسلامي- مؤسسة الإشراق، ط2، 1419هـ.

٢٢٧. ابن قتيبة، الشعر والشعراء (2ج). القاهرة: دار الحديث، 1423هـ.

٢٢٨. ابن قدامة المقدسي، موفَّق الدين عبد الله بن أحمد (ت620هـ). روضة الناظر وجُنَّة المناظر (2ج). بيروت: مؤسسة الريَّان، ط2، 1423هـ.

٢٢٩. ابن قدامة المقدسي، المُغْني. القاهرة: مكتبة القاهرة، د. ت.

٢٣٠. القَرافي، أحمد بن إدريس (ت684هـ). الذخيرة (14ج). تحقيق: محمد بو خبزة وآخرين، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م.

٢٣١. أبو العبَّاس القرطبي، أحمد بن عمر (ت656هـ). المُفهِم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (7ج). تحقيق: محيي الدين ديب ميتسو وآخرين، دمشق: دار ابن كثير- دار الكلم الطيِّب، ط1، 1417هـ.

٢٣٢. أبو عبد الله القرطبي، محمد بن أحمد (ت671هـ). التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة. تحقيق: الصادق بن محمد بن إبراهيم، الرياض: مكتبة دار المنهاج، ط1، 1425هـ.

٢٣٣. القسطلاّني، أحمد بن محمد (ت923هـ). إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري (10ج). القاهرة: المطبعة الأميرية، ط7، 1323هـ.

٢٣٤. ابن قطلوبُغا، زين الدين قاسم (ت879هـ). تاج التراجم. تحقيق: محمد خير رمضان، دمشق: دار القلم، ط1، 1413هـ.

٢٣٥. قوام السنَّة، إسماعيل بن محمد (ت535هـ). الحُجَّة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنَّة (2ج). تحقيق: محمد المدخلي، الرياض: دار الراية، ط2، 1419هـ.

٢٣٦. ابن قيِّم الجوزيَّة، محمد بن أبي بكر (ت751هـ). أحكام أهل الذمة (3ج). تحقيق: يوسف البكري وشاكر العاروري، الدمَّام: دار رمادي، ط1، 1418هـ.

٢٣٧. ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد (4ج). بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت.

٢٣٨. ابن قيم الجوزية، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح. القاهرة: مطبعة المدني، د. ت.

٢٣٩. ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد (5ج). تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت- الكويت: مؤسسة الرسالة- مكتبة المنار، ط27، 1415هـ.

٢٤٠. ابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. بيروت: دار المعرفة، 1398هـ.

٢٤١. ابن قيِّم الجوزيَّة، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة. بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.

٢٤٢. ابن قيم الجوزية، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى. تحقيق: محمد أحمد الحاج، جدة: دار القلم- دار الشاميَّة، ط1، 1416هـ.

٢٤٣. ابن قيم الجوزية، اجتماع الجيوش الإسلامية على حرب المعطِّلة والجهميَّة (2ج). تحقيق: عوَّاد عبد الله المعتق، الرياض: مطابع الفرزدق، ط1، 1408هـ.

٢٤٤. ابن قيم الجوزية، الطُرق الحكمية في السياسة الشرعيَّة. تحقيق: بشير محمد عيون، بيروت: مكتبة المؤيد، ط1، 1410هـ.

٢٤٥. ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة (اختصره ابن الموصلي). تحقيق: سيد براهيم، القاهرة: دار الحديث، ط1، 1422هـ.

٢٤٦. ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين (2ج). تحقيق: محمد المعتصم بالله، بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1416هـ.

٢٤٧. الكاساني، أبو بكر بن مسعود (ت 587هـ). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (7ج). بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط2، 1406هـ.

٢٤٨. ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت774هـ). البداية والنهاية (21ج). تحقيق: عبد المحسن التركي، القاهرة: دار هَجَر، ط1، 1424هـ.

٢٤٩. ابن كثير، السيرة النبوية (مع البداية والنهاية). تحقيق: مصطفى عبد الواحد، بيروت: دار المعرفة، 1395هـ.

٢٥٠. ابن كثير، النهاية في الفتن والملاحم (2ج)، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، بيروت: دار الجيل، 1408هـ.

٢٥١. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم= تفسير ابن كثير (8ج). تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الرياض: دار طيبة، ط2، 1420هـ.

٢٥٢. الكشميري، محمد أنور شاه (ت1353هـ)، العَرف الشذي شرح سنن الترمذي (5ج). تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار التراث العربي، ط1، 1425هـ.

٢٥٣. الكلاباذي، محمد بن أبي إسحاق (ت380هـ). التعرُّف لمذهب أهل التصوُّف. بيروت: دار الكتب العلميَّة، د. ت.

٢٥٤. الكمال ابن الهمَّام، محمد بن عبد الواحد (ت861هـ). فتح القدير (10ج). بيروت: دار الفكر، د. ت.

٢٥٥. الكوراني، أحمد بن إسماعيل (ت893هـ)، الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري (11ج)، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت، 1429هـ.

٢٥٦. اللالكائي، هبة الله بن الحسن (ت418هـ). شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (9ج). تحقيق: أحمد بن سعد بن الغامدي، الرياض: دار طيبة، ط8، 1423هـ.

٢٥٧. اللخمي، علي بن محمد الربعي (ت478هـ). التبصرة. تحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب، قطر: وزارة الوقاف والشؤون الإسلامية، د. ت.

٢٥٨. أبو الليث السمرقندي، نصر بن أحمد (ت373هـ). تنبيه الغافلين بأحاديث سيد الأنبياء والمرسلين. تحقيق: يوسف علي بديوي، دمشق: دار ابن كثير، ط3، 1421هـ.

٢٥٩. الماتُريدي، محمد بن محمد (ت333هـ). تفسير الماتريدي= تأويلات أهل السنَّة (10ج). تحقيق: مجدي باسلوم، بيروت: دار الكتب العلميَّة، 1426هـ.

٢٦٠. الماتُريدي، التوحيد. تحقيق: فتح الله خليف، الإسكندريَّة: دار الجامعات المصريَّة، د. ت.

٢٦١. ابن ماجة، محمد بن يزيد (ت275هـ). سنن ابن ماجة (2ج). تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ت. و(4ج)، القاهرة: دار التأصيل، ط1، 1435هـ.

٢٦٢. المازَري، محمد بن علي (ت536هـ). **المعلم بفوائد مسلم** (3ج). تحقيق: محمد الشاذلي النيفر، تونس: المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات (بيت الحكمة)، ط1، 1991م.

٢٦٣. مالك بن أنس (ت179هـ). **المدوَّنة** (4ج). بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط1، 1415هـ.

٢٦٤. مالك بن أنس، الموطَّأ (2ج 4 أجزاء). تحقيق: لجنة من المجلس العلمي الأعلى في المملكة المغربيَّة، الرباط: المجلس العلمي الأعلى، ط2، 1440هـ. وتحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1406هـ.

٢٦٥. الماوردي، علي بن محمد (ت450هـ). تفسير الماوردي= النكت والعيون (6ج). سيد بن عبد المقصود، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.

٢٦٦. المباركفوري، عبيد الله بن محمد (ت1414هـ). مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (9ج). ط3، بنارس: الجامعة السلفيَّة، 1404هـ.

٢٦٧. المبرِّد، محمد بن يزيد (ت285هـ). المقتضَب (4ج). تحقيق: محمد عبد الخالق عظيمة، بيروت: دار عالم الكتب، د.ت.

٢٦٨. المحبِّي، محمد أمين بن فضل الله (ت111هـ). خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر (4ج). بيروت: دار صادر، د. ت.

٢٦٩. المرتضى، أحمد بن يحيى (ت840هـ). طبقات المعتزلة. تحقيق: سوسنة ديفيلد، بيروت، د. ن، ط2، 1407هـ.

٢٧٠. المزي، يوسف بن عبد الرحمن (742هـ). تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف (13ج). تحقيق: عبد الصمد شرف الدين، بيروت: المكتب الإسلامي- الدار القيِّمة، ط2، 1403هـ.

٢٧١. المزِّي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال (35ج). تحقيق: بشَّار عوَّاد معروف، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1400ه.

٢٧٢. مسلم بن الحجَّاج (ت261هـ). صحيح مسلم (5ج). تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.

٢٧٣. مسلم، التمييز. تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، الرياض: شركة الطباعة المحدودة، ط2، 1402هـ.

٢٧٤. أبو المظفَّر السمعاني، منصور بن محمد (ت489هـ). تفسير السمعاني (6ج). تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، الرياض: دار الوطن، ط1، 1418هـ.

٢٧٥. معمر بن راشد (ت154هـ)، جامع معمر (مطبوع مع مصنَّف عبد الرزاق 12ج). تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، كراتشي: المجلس العلمي، ط2، 1403هـ.

٢٧٦. ابن مفلح، محمد بن مفلح الحنبلي (ت763هـ). الفروع (11ج). تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1424هـ.

٢٧٧. مقاتل بن سليمان (ت150هـ). تفسير مقاتل بن سليمان (2ج). تحقيق: عبد الله محمود شحاتة، بيروت: دار إحياء التراث، ط1، 1423هـ.

٢٧٨. المقدسي، عبد الغني بن عبد الواحد (ت600هـ). الاقتصاد في الاعتقاد. تحقيق: أحمد بن عطيّة الغامدي، المدينة النبويَّة: مكتبة العلوم والحِكَم، ط1، 1414هـ.

٢٧٩. ابن الملقِّن، عمر بن علي (ت804هـ). التوضيح لشرح الجامع الصحيح (36ج). دمشق: دار النوادر، ط1، 1429هـ

٢٨٠. مكي بن أبي طالب (ت437هـ). الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه وجمل من فنون علومه (13ج). تحقيق: مجموعة من الباحثين، الشارقة: جامعة الشارقة، ط1، 1429هـ.

٢٨١. الملطي، محمد بن أحمد (ت377هـ). التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع. تحقيق: محمد زاهد الكوثري، القاهرة: المكتب الأزهريَّة، د. ت.

٢٨٢. المناوي، عبد الرؤوف بن علي (ت1031هـ). فيض القدير شرح الجامع الصغير (6ج). القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط1، 1356هـ.

٢٨٣. ابن مندة، محمد بن إسحاق (ت395هـ). الإيمان (2ج). تحقيق: علي بن محمد الفقيهي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1406هـ.

٢٨٤. ابن المنذر، محمد بن إبراهيم (ت319). تفسير ابن المنذر (2ج). تحقيق: سعد بن محمد السعد، المدينة النبويَّة: دار المآثر، ط1، 1423هـ.

٢٨٥. ابن منظور، محمد بن مكرم (ت711هـ). لسان العرب (15ج). ط3، بيروت: دار صادر، 1414هـ.

٢٨٦. النَّسائي، أحمد بن شعيب (ت303هـ). السنن الكبرى (12ج). تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ.

٢٨٧. النَّسَفي، عمر بن محمد (ت537هـ). طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية على ألفاظ كتب الحنفيَّة. إسطنبول: المطبعة العامرة، 1311هـ.

٢٨٨. نعيم بن حماد (ت228هـ). الفتن (2ج). تحقيق: سمير الزهيري، القاهرة: مكتبة التوحيد، ط1، 1412هـ.

٢٨٩. أبو نُعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله (ت430هـ). حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (10ج). القاهرة: مطبعة السعادة، 1394هـ.

٢٩٠. النفراوي، أحمد بن غانم (ت1126هـ). الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني. بيروت: دار الفكر، 1415هـ.

٢٩١. النووي، يحيى بن شرف (ت676هـ). التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث. تحقيق: محمد عثمان الخشت، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1405هـ.

٢٩٢. النووي، شرح صحيح مسلم (18ج). بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ.

٢٩٣. النويري، محمد بن محمد (ت857هـ). شرح طيبة النشر (2ج). تحقيق: مجدي محمد باسلوم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ.

٢٩٤. ابن هُبيرة، يحيى بن هبيرة (ت560هـ). الإفصاح عن معاني الصِّحاح (8ج). تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، الرياض: دار الوطن، 1417هـ.

٢٩٥. ابن هشام، عبد الملك بن هشام (ت213هـ). سيرة ابن هشام (2ج). تحقيق: مصطفى السقَّا وآخرين، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1375هـ.

٢٩٦. أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله (ت395هـ). الفروق اللغوية. تحقيق: محمد إبراهيم سليم، القاهرة: دار العلم والثقافة، د. ت.

٢٩٧. هنَّاد بن السريّ (ت243هـ). الزُّهد (2ج). تحقيق: عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، الكويت: دار الخلفاء، ط1، 1406هـ.

٢٩٨. الواحدي، علي بن أحمد (ت468هـ). التفسير الوسيط (4ج). تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط1، 1415هـ.

٢٩٩. ابن الوزير اليماني، محمد بن إبراهيم (ت840هـ). ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان. تحقيق: سعيد الأفندي، القاهرة: مؤسسة المختار، ط1، 1428هـ.

٣٠٠. يحيى بن حمزة (ت745هـ). الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز (3ج). صيدا: المكتبة العصريَّة، ط1، 1423هـ.

٣٠١. يحيى بن سلام (ت200هـ). تفسير يحيى بن سلام (2ج). تحقيق: هند شلبي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1425هـ.

٣٠٢. أبو يعلى، أحمد بن علي الموصلي (ت307هـ). مسند أبي يعلى (13ج). تحقيق: حسين سليم أسد، دمشق: دار المأمون للتراث، ط1، 1404هـ.

ثانيًا: مراجع البحث

٣٠٣. إبراهيم مصطفى وآخرون. المعجم الوسيط. القاهرة: دار الدعوة، د. ت.

٣٠٤. أحمد أمين (ت1373هـ). ضحى الإسلام. القاهرة: مكتبة النهضة، ط7، د. ت.

٣٠٥. أحمد بن سليمان أيّوب وآخرون. موسوعة محاسن الإسلام وردّ شبهات اللئام (12ج). فكرة وإشراف: سليمان الدريع، الجهراء: دار إيلاف الدوليَّة، ط1، 1436هـ.

٣٠٦. إسلامبولي، سامر محمد. تحرير العقل من النقل وقراءة نقديَّة لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم. دمشق: دار العرَّاب- دار نور حوران، ط3، 2018م.

٣٠٧. الكردي، إسماعيل. نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث دراسة تطبيقية على بعض أحاديث «الصحيحين». دمشق: دار الأوائل، ط2، 2008م.

٣٠٨. الألباني، محمد ناصر الدين (ت1420هـ). سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها (7ج). الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1416هـ.

٣٠٩. الألباني، مختصر صحيح الإمام البخاري. الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1422هـ.

٣١٠. أميرة الصاعدي وأُخريات. فتاة الضَّباب أحاديث المرأة أين الخلل. الرياض: مركز دلائل، 1440هـ.

٣١١. أوزون، زكريًا. جناية البخاري إنقاذ الدين من إمام المحدِّثين. بيروت: رياض الريِّس، ط1، 2004م.

٣١٢. ابن باديس، عبد الحميد محمد (ت1359هـ). العقائد الإسلامية. تحقيق: محمد الصالح رمضان، ط2، الجزائر: مكتبة الشركة الجزائريَّة، د. ت.

٣١٣. بدوي، عبد الرحمن. موسوعة المستشرقين. بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1984م.

٣١٤. بقاعي، علي نايف. مناهج المحدثين العامة والخاصة. بيروت: دار البشائر، ط2، 1424هـ.

٣١٥. بلهي، نبيل بن أحمد. طعون المعاصرين في أحاديث الصحيحين بدعوى مخالفتها للقرآن الكريم. الكويت: دار فارس، ط1، 1443هـ.

٣١٦. الجيزاني، محمد بن حسين. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة. الدمَّام: دار ابن الجوزي، ط5، 1427هـ.

٣١٧. حسن شبالة. العقيدة الإسلامية بين السلف والمتكلمين. إبّ: منبر اليمن، 1420هـ.

٣١٨. خادم حسين إلهي بخش. القرآنيون وشبهاتهم المعاصرة. الطائف: مكتبة الصدّيق، ط3، 1440هـ.

٣١٩. الخربوطلي، علي حسني. الإسلام والخلافة. بيروت: دار بيروت، 1969م.

٣٢٠. الخير آبادي، محمد أبو الليث، الإمامة العظمى في الإسلام جدارة وأهليَّة أم نَسَب وعِرق دراسة حديثيّة مقارنة، مجلَّة التجديد، الجامعة الإسلاميّة العالميَّة، ماليزيا، المجلد 21، العدد 41، 2017.

٣٢١. الدبيخي، سليمان بن محمد. أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في «الصحيحين» (2ج). الطائف، دار البيان الحديثة، ط1، 1422هـ.

٣٢٢. رضا، محمد رشيد (ت1354هـ). تاريخ الأُستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (3ج). القاهرة: دار الفضيلة، ط2، 1427هـ.

٣٢٣. رمضاني، محمد بن رمضان. آراء محمد رشيد رضا في السنَّة النبويَّة من خلال مجلَّة المنار. الرياض: مجلَّة البيان، ط1، 1434هـ.

٣٢٤. رمضاني، الاتجاهات العقليَّة المعاصرة في دراسة مشكل الحديث النبوي تحليلًا ونقدًا. الرياض: دار رسالة البيان، ط1، 1439هـ.

٣٢٥. زريوح، محمد فريد. المعارضات الفكريَّة المعاصرة لأحاديث «الصحيحين» (3ج). لندن: مركز تكوين، ط1، 1441هـ.

٣٢٦. السامرَّائي، فاضل صالح. معاني النحو (4ج). عمَّان: دار الفكر، ط1، 1420هـ.

٣٢٧. السبحاني، جعفر. الحديث النبوي بين الرواية والدراية. قُم: مؤسسة الإمام الصادق، ط1، 1419هـ.

٣٢٨. السفياني، عبد الله بن رفود. الخطاب الوعظي مراجعة نقديَّة لأساليب الخطاب ومضامينه دراسة استطلاعيَّة. بيروت: مركز نماء، 2014م.

٣٢٩. السندي، عبد القيُّوم. صفحات في علوم القرآن. مكَّة المكرَّمة: المكتبة الإمداديَّة، ط1، 1415هـ.

٣٣٠. شحرور، محمد. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة. دمشق: دار الأهالي، د. ت.

٣٣١. شحرور، نحو أُصول جديدة للفقه الإسلامي. دمشق: دار الأهالي، ط1، 2000م.

٣٣٢. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار (ت1393هـ). أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (9ج). بيروت: دار الفكر، 1415هـ.

٣٣٣. الشنقيطي، دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط1، 1417هـ.

٣٣٤. أبو شهبة، محمد محمد (ت 1403هـ). دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين. القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ط2، 1406هـ.

٣٣٥. الطاهر بن عاشور (ت1393هـ). التحرير والتنوير= تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد (30ج). تونس: الدار التونسيَّة للنشر، 1984م.

٣٣٦. الطيَّار، عبد الله بن محمد. خيار المجلس والعيب في الفقه الإسلامي. د. م: د. ن، د. ت.

٣٣٧. الطيار، مساعد بن سليمان. تفسير جزء عمَّ. الدمَّام: دار ابن الجوزي، ط8، 1430هـ.

٣٣٨. عبد الله محمد حسن. القرائن وأثرها في علم الحديث. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة، ط1، 1434هـ.

٣٣٩. ابن عثيمين، محمد بن صالح (ت1421هـ). شرح الواسطيَّة. الدمَّام: دار ابن الجوزي، ط5، 1419هـ.

٣٤٠. عزير شمس، محمد والعمران، علي. الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون. مكة المكرَّمة: دار عالم الفوائد، ط1، 1420هـ.

٣٤١. عواجي، غالب بن علي. فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها (3ج). جدَّة: المكتبة العصريَّة الذهبيَّة، ط4، 1422هـ.

٣٤٢. العوفي، عوَض بن رجاء. الولاية في النكاح (2ج). المدينة النبويَّة: الجامعة الإسلاميَّة، ط1، 1423.

٣٤٣. أبو غُدَّة، عبد الفتّاح (ت1417هـ). تحقيق اسمَي الصحيحين وجامع الترمذي. حلب: مكتب المطبوعات الإسلاميَّة، ط1، 1414هـ.

٣٤٤. الغزالي، محمد (ت1996م). الخديعة حقيقة القوميَّة العربيَّة وأُسطورة البعث العربي. القاهرة: دار نهضة مصر، ط1، د. ت.

٣٤٥. الغزالي، السنَّة النبويَّة بين أهل الفقه وأهل الحديث. عمَّان: دار الشروق، ط6، د. ت.

٣٤٦. الغزالي، الإسلام والطاقات المعطَّلة. القاهرة: دار نهضة مصر، 2005م.

٣٤٧. الفوزان، عبد الله بن فوزان. مختلف الحديث عند الإمام أحمد جمعًا ودراسة (2ج). الرياض: مكتبة دار المنهاج، ط1، 1428هـ.

٣٤٨. قريبي، إبراهيم بن إبراهيم. مرويات غزوة بني المصطلق وهي غزوة المريسيع. المدينة النبويَّة: الجامعة الإسلاميَّة، د. ت.

٣٤٩. القضاة، أمين محمد، وصبري، عامر حسن. دراسات في مناهج المحدِّثين. عمَّان: دار الحامد، 2009م.

٣٥٠. مانع بن حمَّاد الجهني وآخرين. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (2ج). الرياض: دار الندوة العالمية، ط3، 1418هـ.

٣٥١. مجموعة من المؤلِّفين. الموسوعة الفقهية الكويتية (45ج). الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة، ط2، 1404هـ.

٣٥٢. محمد عبده (ت1323هـ). تفسير جزء عمَّ. القاهرة: الجمعيَّة الخيريَّة الإسلاميَّة، 1341هـ.

٣٥٣. محمود أبو ريَّة (ت1970م). أضواء على السنَّة المحمَّديَّة. القاهرة: دار المعارف، ط6، 1994م.

٣٥٤. المرصفي، سعد. حديث السحر في الميزان. الكويت- بيروت: مكتبة المنار- مؤسسة الريَّان، ط1، 1416هـ.

٣٥٥. مصطفى زيد. النَّسْخ في القرآن الكريم دراسة تشريعية تاريخيّة نقديَّة (2ج). القاهرة: دار الوفاء، ط3، 1408هـ.

٣٥٦. المعلمي اليماني، عبد الرحمن بن يحيى (ت1388هـ). الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنَّة من الزلل والتضليل والمجازفة. تحقيق: علي العمران، مكة المكرَّمة: دار عالم الفوائد، ط1، 1434هـ.

٣٥٧. المعلمي اليماني، موسوعة آثاره (مجموعة رسائل الفقه- الرسالة الثانية عشرة: قيام رمضان). تحقيق: محمد عزير شمس، مكة المكرَّمة: دار عالم الفوائد، ط1، 1434هـ.

٣٥٨. الموسوي، عبد الحسين شرف الدين (ت1377هـ). أبو هريرة. بيروت: دار الزهراء، ط4، 1397هـ.

٣٥٩. الميداني، عبد الرحمن حسن حبنَّكة (ت1425هـ). كواشف زيوف في المذاهب الفكريَّة المعاصرة. دمشق: دار القلم، ط2، 1412هـ.

٣٦٠. النُّعمي، عيسى بن محسن. دفع دعوى المُعارِض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة بمسائل الاعتقاد دراسة لما في «الصحيحين». الرياض: مكتبة دار المنهاج، ط1، 1435هـ.

٣٦١. هيرشفيلد، آلان. و. اختلاف المنظر النجمي والسباق لقياس الكون. ترجمة: خضر أحمد، الرياض: مكتبة العبيكان، 2003م.

الرسائل العلميَّة:

٣٦٢. أحمد عبد الله أحمد. منهج الإمام البخاري في التعليل من خلال كتابه «التاريخ الكبير». رسالة دكتوراة، إربد: جامعة اليرموك، 1426هـ.

٣٦٣. الشايع، عبد الرحمن. الأحاديث التي قال فيها الإمام البخاري: لا يُتابع عليه. في «التاريخ الكبير». مكة المكرَّمة: جامعة أُمّ القرى، 1422هـ.

٣٦٤. علي صالح علي مصطفى. طعون المعاصرين في أحاديث «الصحيحين» الخاصَّة بأسباب النزول والتفسير بدعوى مخالفة القرآن دراسة نقديَّة. رسالة دكتوراة، عمّان: الجامعة الأردنيَّة، 2010م.

الدوريَّات والمجلَات المحكَّمة وأعمال المؤتمرات:

٣٦٥. رضا وآخرون، مجلَّة المنار (35ج). القاهرة: مطبعة المنار، السنة27، العدد 8، 1345هـ.

٣٦٦. الطيبي، محمد. ضعف تذوُّق العربيّة وأثرُهُ في نشأة الشبهات عن الصحيح. مؤتمر صحيح البخاري مقاربة تراثيَّة ورؤية معاصرة، تحرير: سردار دميريل وآخرين، إسطنبول: جامعة ابن خلدون، 2020م.

٣٦٧. القضاة، شرف محمد. علم مختلف الحديث أصوله وقواعده (مجلة دراسات). عمّان: الجامعة الأردنية، 2001م.

٣٦٨. عنايات عزَّت عثمان. المساواة بين الرجل والمرأة أُكذوبة بايولوجيَّة- ضمن بحوث المؤتمر الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنَّة-. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة، د. ت.

٣٦٩. نورهانا إبراهيم عبد الله. الفرق بين الرجل والمرأة- ضمن بحوث المؤتمر الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنَّة-. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة، د. ت.

ثالثًا: المواقع الإليكترونيَّة:

٣٧٠. إسلامبولي، قراءة نقديَّة لخمسين حديثًا في البخاري ومسلم. منشور على الإنترنت: https://2u.pw/E8r3 .

٣٧١. الراجحي، صالح بن سليمان. العرضة الأخيرة (المفترى عليها). مقال على موقع مركز تفسير: https://2u.pw/WBÁbZ

٣٧٢. شريف محمد جابر. كيف يحرِّف محمد شحرور القرآن. مقال منشور على موقع مدوَّنات الجزيرة: https://2u.pw/4aK2r

٣٧٣. الشهري، عبد الله. رفع اللبس عن حديث سجود الشمس. مقال منشور على موقع الألوكة في شبكة الإنترنت: https://2u.pw/C5bA3

٣٧٤. هريمة، يوسف. سامر إسلامبولي وأزمة القرآنيين. دوريَّة الحوار المتمدِّن، 2008م. https://2u.pw/17n16

٣٧٥. موقع سامر إسلامبولي الرسمي على الإنترنت: http://samerÁslambolÁ./com

٣٧٦. موقع جريدة الرياض على الشبكة: https://www.alrÁyadh.com/409017

٣٧٧. موقع إسلام ويب على الشبكة: https://2u.pw/ZCK7n.

٣٧٨. موقع ويب طب على الشبكة: https://2u.pw/HLscZ

٣٧٩. موقع الإسلام سؤال وجواب على الشبكة: https://2u.pw/vOqrB

٣٨٠. موقع دار الإفتاء الأردنية على الشبكة: https://2u.pw/HxÁOW

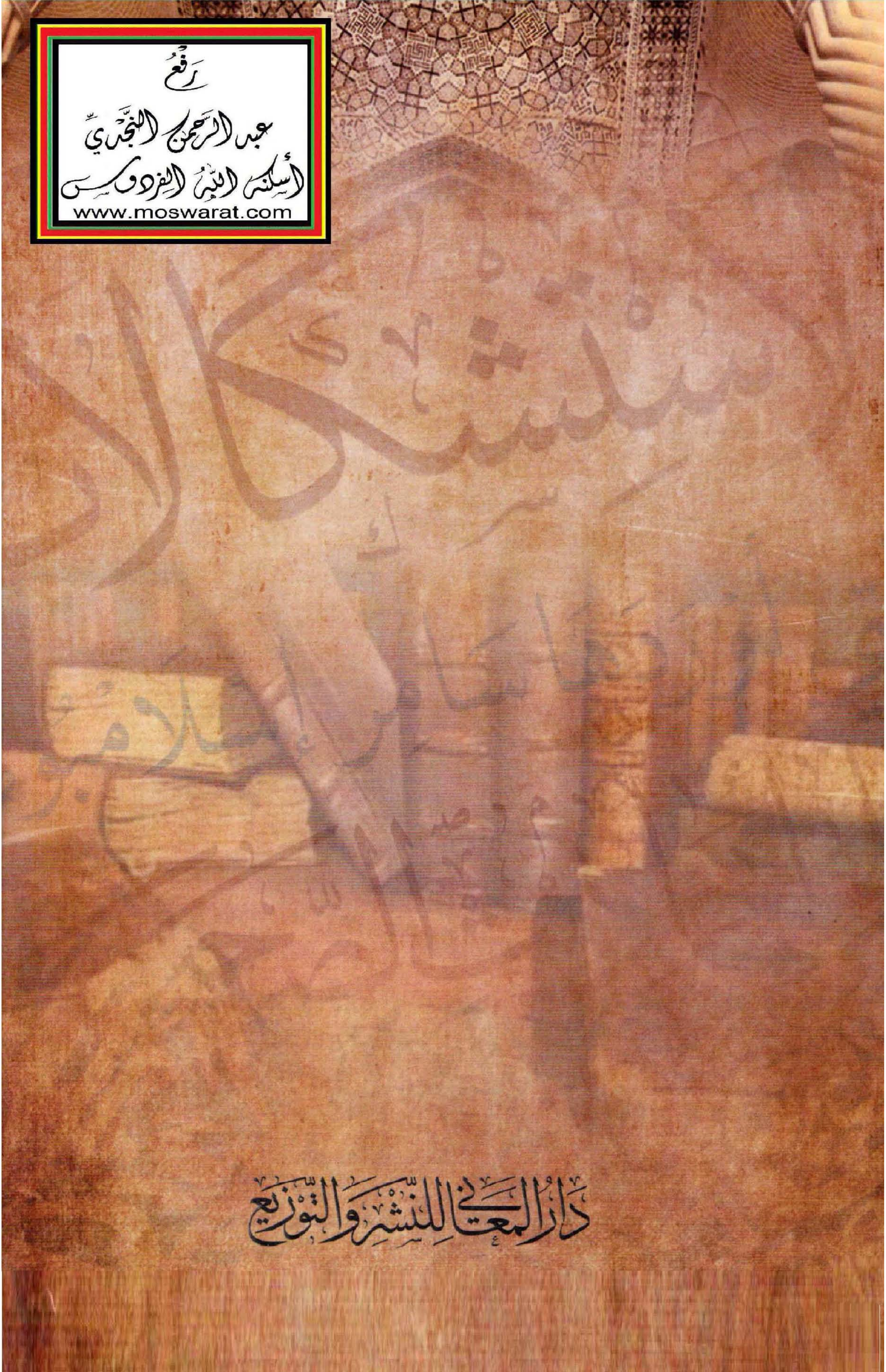
٣٨١. موقع موسوعة بيان الإسلام على الشبكة: https://2u.pw/Hneb5

فهرس المحتويات

فهرس الأحاديث محلّ الدراسة

طَرَفُ الحديث	الصحابي	الصفحة
قَد أَغَارَ رَسُولُ اللهِ ﷺ عَلَى بَنِى الـمُـصطَلِقِ وَهُمْ غَارُّونَ	عبد الله بن عمر رضي الله عنه	412
ائتوني بكتف أكتب لكم كتابًا لا تضلوا بعده أبدًا (رزية الخميس)	عبد الله بن عباس رضي الله عنه	419
أُمِرتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشهَدُوا	عبد الله بن عمر رضي الله عنه	431
أن النبي نَهَى عَن قَتلِ جِنَّانِ البُيُوتِ	أبو لُبابة رضي الله عنه	444
أَفِيكُم أَحَدٌ يَقرَأُ عَلَى قِرَاءَةِ عَبدِ اللهِ؟	أبو الدرداء رضي الله عنه	453
ادعُوا فُلانًا... اكتُب: لاَ يَستَوِى القَاعِدُونَ مِنَ الـمُؤمِنِينَ وَالـمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ.	البراء بن عازب رضي الله عنه	465
مَن أَدرَكَهُ الفَجرُ جُنُبًا فَلاَ يَصُم	أبو هريرة رضي الله عنه	470
يا معشر النساء تصدَّقنَ؛ فإني أُريتُكنَّ أكثرَ أهلِ النَّارِ	أبو سعيد الخُدْري رضي الله عنه	493


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com
دار المعاني للنشر والتوزيع